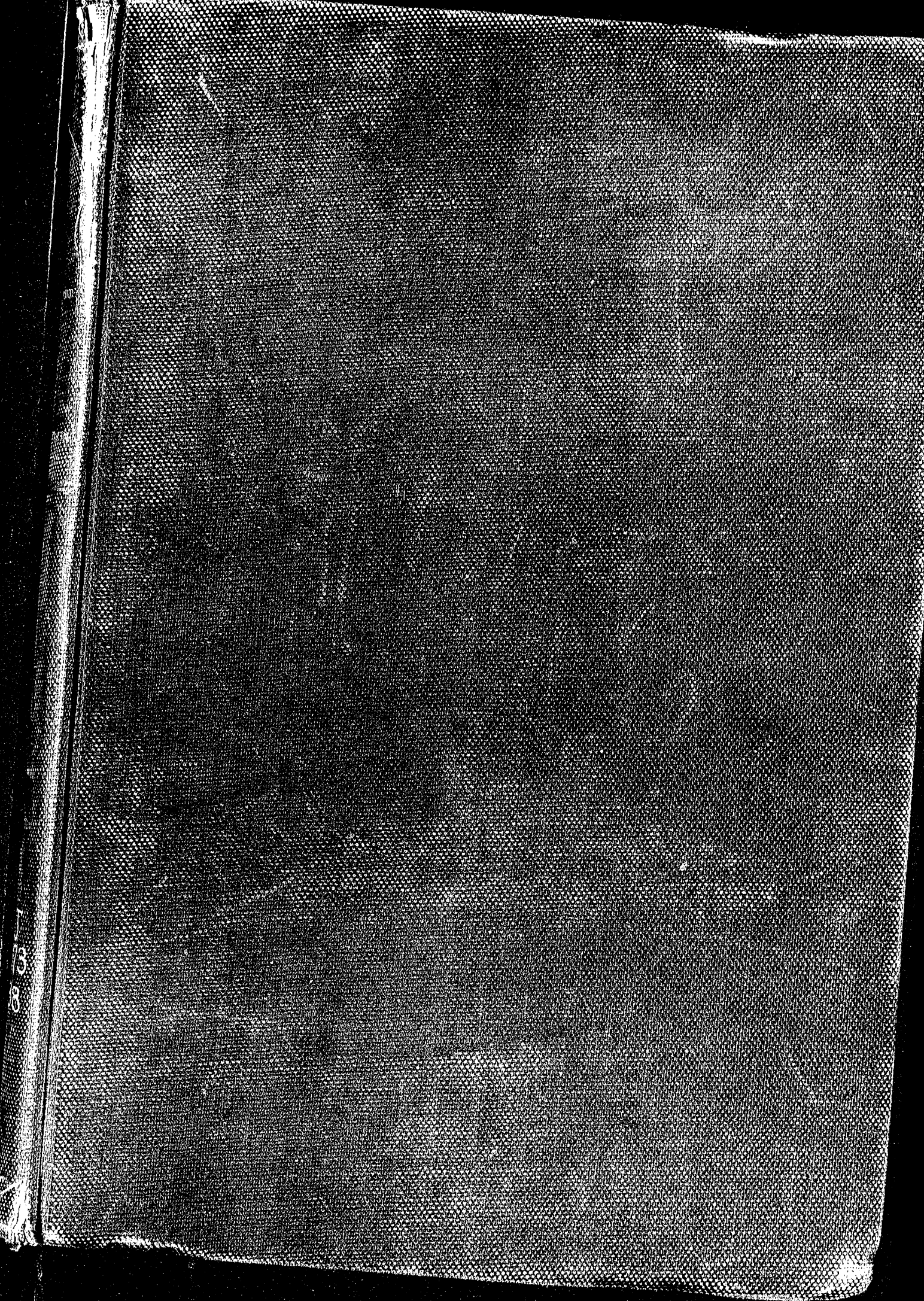
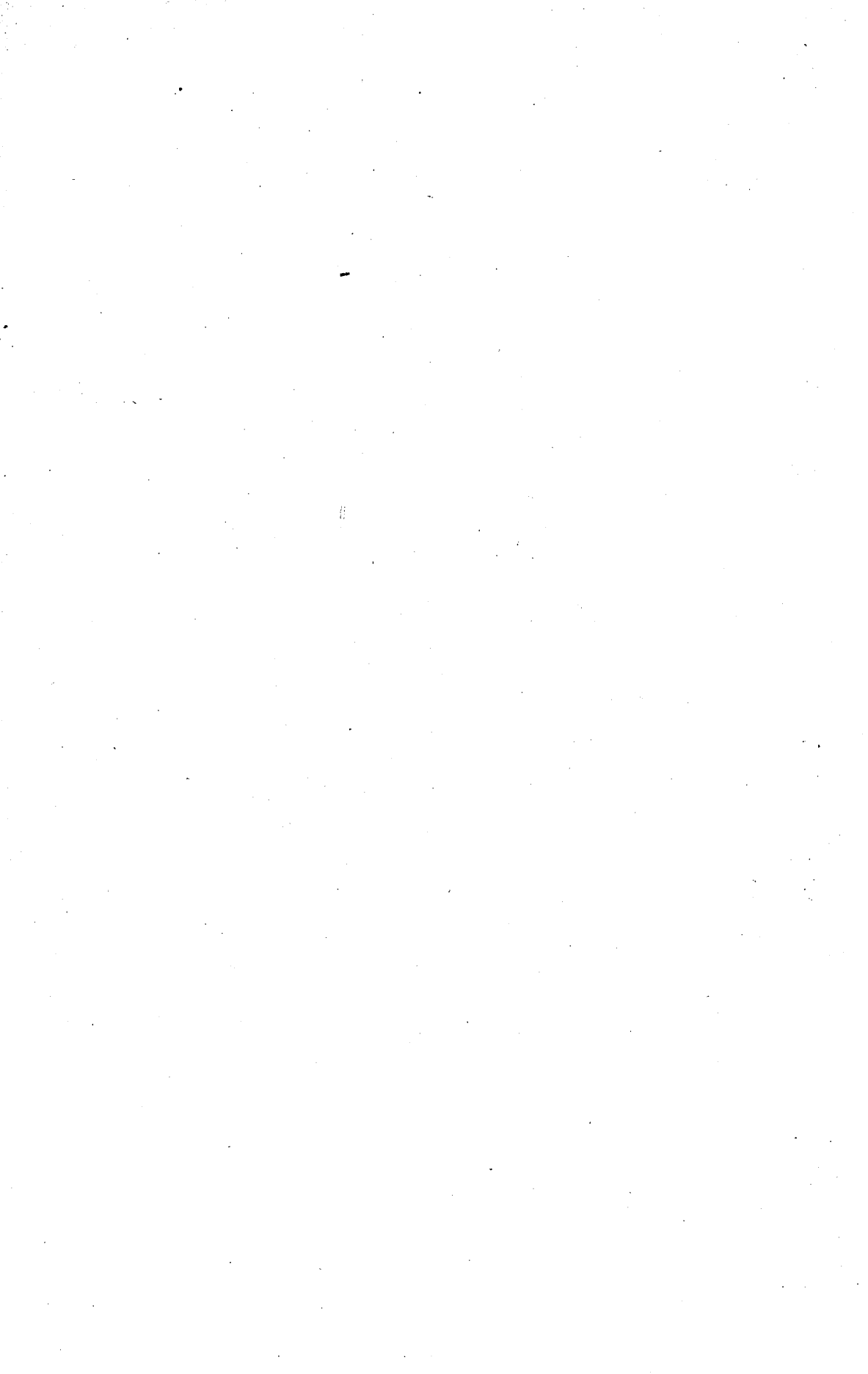




The University of Chicago
Libraries





PIERRE CRUVEILHIER

COMMENTAIRE DU

CODE

D'HAMMOURABI

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX

**COMMENTAIRE
DU CODE D'HAMMOURABI**

DU MÊME AUTEUR

INTRODUCTION AU CODE D'HAMMOURABI, 1 vol. in-4° (Leroux), 1937.

PIERRE CRUVEILHIER

Hammurabi, King of Babylonia

COMMENTAIRE DU
CODE
D'HAMMOURABI

PARIS

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e

—
1938

PJ3873

1938



Orient Inst.

SOMMAIRE
du Code de Hammourabi

Prologue. Col. I-IV, 25

I. Délits de sorcellerie §§ 1, 2.

II. Délits d'ordre judiciaire §§ 3-5

III. De la propriété §§ 6-126

1. Attentats contre la propriété §§ 6-25

2. Des officiers et de leurs biens §§ 26-41

3. De l'Agriculture §§ 42-66. . .

4. Des Maisons § 71 § 78

5. Du Prêt à intérêt §§ 89-96

6. Des Sociétés §§ 98-99

7. Le contrat de commission §§ 100-107

8. Débits de boissons fermentées §§ 108-111

9. Le Porteur infidèle § 112

10. Du Créancier §§ 113-116

11. De la contrainte pour dettes §§ 117-119.

12. Des dépôts §§ 120-126

IV. De la Famille §§ 127-195.

1° Les Époux §§ 127-177.

1. Calomnie d'une prêtresse ou d'une épouse § 127

2. Nécessité d'un contrat pour la validité du mariage § 128

3. Adultère d'une épouse ou d'une fiancée §§ 129-132

4. Remariage d'une épouse de captif ou de fuyard §§ 133-136

5. Divorce §§ 137-143

6. De la concubine §§ 144-147

7. De l'épouse malade §§ 148-149

8. Disposition et transmission par l'épouse de la donation
que son mari lui avait faite (*nudunnu*) § 150

9. Responsabilité des Époux pour leur dettes §§ 151, 152.

10. Conjugicide § 153

11. Incestes §§ 154-158

12. Rupture des fiançailles §§ 159-161

13. De l'héritage : de l'épouse, du père et de la mère remariée
§§ 162-174

14. Mariage d'un esclave du palais ou d'un *muškenum* avec une fille d'homme libre §§ 175, 176

15. Le nouveau mariage d'une veuve ayant des enfants en bas âge § 177

2° Les Enfants §§ 178-195.

1. La *šeriquu* (dot) des filles : prêtresses, hiérodules, prêtresses de Marduk, filles de concubine §§ 178-184.

2. Les enfants adoptifs §§ 185-193

3. Châtiments §§ 194, 195

V. Code pénal pour les coups et les blessures selon les diverses classes sociales (hommes libres, *muškenu*, esclaves) §§ 196-214.

1. Œil crevé ou membre brisé §§ 196-199

2. Dents cassées §§ 200, 201.

3. Coups à la tête §§ 202-205.

4. Blessures ou mort causées involontairement par un homme libre dans une rixe §§ 206-208

5. Avortement et mort provoqués par les coups d'un homme libre §§ 209-214.

VI. Honoraires dûs, châtements encourus dans l'exercice de diverses professions §§ 215-240

1. Le médecin §§ 215-223

2. Le vétérinaire §§ 224, 225

3. Le *gallabum* (tondeur, barbier) ayant rasé, sans l'autorisation du maître, la marque d'esclave inaliénable §§ 226, 227.

4. Le bâtisseur §§ 228-233

5. Le batelier §§ 234-240

VII. Des bœufs pris en gage ou loués §§ 241-249.

1. Bœufs pris indûment en gage § 241.

2. De la location §§ 242-243

3. Perte ou mutilations §§ 244-249

VIII. Mort humaine causée par les coups de corne d'un bœuf §§ 250-252

IX. Des ouvriers agricoles et de leurs instruments §§ 253-260.

1. Code pénal pour divers délits commis par des ouvriers agricoles auxquels des bœufs et des instruments avaient été confiés §§ 253-256

2. Tarifs de louage des ouvriers agricoles §§ 257, 258.

3. Pénalités pour vols d'instruments d'arrosage ou de charrue §§ 259, 260

X. Du Pâtre

1. Salaire annuel § 261

2. Responsabilité pour les animaux, au pâturage ou au parc §§ 262-267.

XI. Tarifs de louage §§ 268-277

1. Animaux pour fouler §§ 268-270
2. Chariot §§ 271, 272
3. Ouvrier agricole § 273
4. Artisans divers §§ 274, 275 (?)
5. Bateaux §§ 276, 277.

XII. Esclaves §§ 278-282

1. Résiliation de leur vente §§ 278-281
2. Reniement de leur maître § 282

Épilogue. Col XXIV_r-XXVIII_r

PROLOGUE

Col. I-col. V, 25

1. VOCATION DIVINE ET ORIGINELLE DE HAMMURABI DE FAIRE LUIRE LE DROIT SUR BABYLONE ET SUR LES RÉGIONS VASSALES, COL. I-49

Col. I. 1-15. I-nu Anum ši-ru-um šar (ilu) A-nun-na-ki

3-7. (ilu) En-lil be-el šá-me-e ù ir-ši-tim šá-i-im ši-ma-at UN (niše)

8-10. a-na (ilu) Marduk mârim ri-eš-ti-im šá (ilu) En-ki (Ea)

11-13. (ilu) belu-ut kišsat ni-ši(g) i-ši-mu-šum

14-15. in I-ge-ge ú-šar-bi-ù-šu

16-26. KĀ DINGIR (Bâb-ili) (RA), (KI) šum-šu ši'-ra -am ib-bí-ù (16-17).

18-19. in ki-ib-ra-tim u-šá-te-ru-šu

COL. I, 1-49. *Anu et Enlil (Bel), au moment même où ils confèrent à Marduk une royauté éternelle sur Babylone et les régions vassales, appellèrent Hammurabi à faire luire le droit dans ces pays.*

Le prologue du C.H. comprend trois parties, dont l'enchaînement est logique. Tout d'abord le grand monarque manifeste sa vocation divine de faire luire le droit sur Babylone et les régions vassales I, 1-49 ; ensuite il fait son autopanégryque pour montrer combien le choix des dieux était justifié I, 50-V, 13 et enfin il dit qu'il s'est acquitté de sa bienfaisante mission V-13^a-25.

1-2. C'est par Anu que Hammurabi commence son code, c'est à ce dieu qu'il attribue en premier lieu la vocation de Marduk et la sienne 45-50, enfin c'est Anu qu'il adjure en premier lieu de châtier tout contempteur de son code XXVI_r 45-52. Ainsi qu'y font allusion les épithètes et les prérogatives que H lui donne, soit ici, soit dans l'épilogue, Anu occupe la place suprême dans le panthéon akkadien. Il est le dieu « élevé », « grand » par excellence. Il est à la fois le « roi » et le « père » des dieux. Son nom vient du sumérien *an* qui signifie ciel. Et c'est parce que Anu était à la fois le père des dieux et le dieu du ciel que son nom est exprimé par l'idéogramme qui signifie à la fois le ciel et la divinité : an (sum), il « accadien ». Avec Enlil (Bel) et Enki (Ea), il forme la triade suprême.

En général les Anunnaki et les Igigi sont des divinités inférieures par opposition aux grands dieux. Tel est le sens des Anunnaki dans l'épilogue Col. XXVIII_r 73-74. Les Anunnaki désignent les dieux terrestres et les Igigi les dieux célestes. Mais ici nous pouvons conclure du parallélisme « père des dieux » XXVI_r 46, que Anunnaki signifie tous les dieux. Cf. comm. XXVIII_r 73-74.

3-7. Le second de la triade suprême est Enlil en sum, Bel en akkad. Ici Ham. lui attribue conjointement avec Anu la vocation de Marduk et la sienne. Dans l'épilogue, il l'adjure d'abord, après Anu, de maudire tout contempteur de sa stèle, et, tout à fait à la fin, de consacrer les malédictions des autres dieux, col. XXVII_r 53-80 et XXVIII_r 84-91. Enlil est caractérisé ici comme « seigneur des cieux et de la terre ». Plus tard, on lui attribua comme domaine la terre, tandis qu'on réserva le ciel à Anu et l'eau à Enki (Ea). Une autre prérogative d'Enlil c'était de fixer les destinées des peuples et des individus. C'est tout à fait à propos que Ham. mentionne cette prérogative au sujet de vocation, dans le prologue, et en vue d'attirer un mauvais sort à ses ennemis, dans l'épilogue. A ce même endroit, H rappelle que les ordres de Bel étaient immuables. XXVI_r 55-56. Il portait sur lui les tablettes du destin. Il était honoré surtout à Nippur, et son temple était l'E Kur (maison de la montagne). Si l'on se souvient du rôle tout à fait terrible de Bel dans le Déluge babylonien, on ne sera pas étonné que H sollicite de lui une malédiction tout à fait terrible contre ses ennemis, cf. comm., épilogue XXVI_r 53-80.

8-10. Marduk était le fils aîné d'Enki (Ea). Il vainquit la déesse révoltée Tiamât. Il créa l'univers. Il fit les hommes avec son sang. Poème de la *Création*, lab. III, il 113 ss — VI, *Choix de textes religieux assyriens*, Dhorme, pp. 39 ss et *Cosmogonie chaldéenne*, *ibid.*, pp. 82-89. Participant à la sagesse de son père Ea, lui-même devint le dieu de la sagesse. Ham. parle ici de Marduk uniquement pour dire que Anu et Enlil l'instituèrent dieu de Babylone. Comme ces mêmes dieux appellèrent Ham. à la royauté de Babylone, Marduk fut le dieu national de ce monarque. Dans la suite du prologue et de l'épilogue, nous constaterons que H manifesta le plus grande piété envers sa divinité nationale II 7-12, XXIV_r 67-69, 89-XXV_r 2, 25-33, 41-58.

En-ki « seigneur de la terre » fut identifiée de bonne heure avec E-a (maison de l'eau). Cette divinité était maîtresse du fleuve, qui entourait la terre, l'*apsu*. C'était le dieu de la sagesse suprême, auquel on s'adressait pour connaître l'avenir au moyen des incantations. Quelquefois, il fut considéré comme le créateur de l'humanité. On le surnommait le dieu potier, car les Chaldéens croyaient que les hommes avaient été formés d'argile par lui. Son lieu de culte préféré était Eridu, la ville la plus méridionale de la Chaldée, sur le bord du golfe Persique, cf. I, 64-II, 1. Son temple, situé dans cette ville s'appelait E-ZU-AP, c'est-à-dire maison de l'*apsu*, c'est-à-dire du fleuve entourant la terre et aboutissant à Eridu. Dans l'épilogue, Ham. fait allusion à la sagesse que Enki lui a départie XXIV_r 26-27. Dans les malédictions, Enlil vient

1. VOCATION DIVINE ET ORIGINELLE DE HAMMURABI DE FAIRE LUIRE LE DROIT SUR BABYLONE ET SUR LES RÉGIONS VASSALES, COL. I, 1-49

Col. I. 1-15. Lorsque Anu, le sublime roi des Anunnaki,

3-7. Enlil (Bel), le seigneur des cieux et de la terre, fixant les destinées des peuples,

8-10. A Marduk, fils aîné d'Enki (Ea)

11-13. la divine souveraineté sur la totalité des peuples lui eurent assignée,

14-15. parmi les Igigi l'eurent rendu grand,

16-26. Babylone ils proclamèrent son nom élevé (auguste) (16-17),

18-19. Parmi les contrées ils la rendirent prédominante,

au quatrième rang, parce que l'auteur a voulu rapprocher Enlil de son épouse Ninlil. Dans cette malédiction, on l'appelle grand prince, on fait allusion à sa sagesse, à sa science, et à son pouvoir de prolonger la vie et on lui demande d'employer contre le profanateur de la stèle ses prérogatives de dieu intelligent et de seigneur de l'eau. Col. XXVI-XXVII, 1-13.

11-13. C'est au moment où Marduk s'apprêtait à vaincre Tiamât que les dieux lui donnèrent cette souveraineté sur la totalité des peuples : « Nous t'avons donné la royauté sur la totalité du monde entier ». *Ni-id-din-ka šar-ru-tum kiš-šal kal gim-ri-e-ti. Poème de la Création, tab. IV, l. 14.* Cf. Dhorme, *Choix de textes*, pp. 42-43. La fondation de Babylone, qui va être rapprochée de cette donation, est donc présentée comme très ancienne.

14-15. Les Igigi représentent l'ensemble des dieux célestes, par opposition aux Anunnaki qui désignent les dieux de la terre. Dans le combat contre Tiamât, les Anunnaki étaient partisans de celle-ci, tandis que les Igigi étaient du côté de Marduk. Poème de la Création, tab. I, l. 136 ; tab. III, ll. 47, 164-126. C'est l'unique fois où les Igigi figurent dans le C. H.

16-26 : Suite et fin de la phrase précédente. Tandis que 1-15 en contenaient les propositions incidentes, 16-26 en présentent les propositions principales. L'auteur veut signifier qu'Anu et Enlil simultanément firent la grandeur de Marduk et lui conférèrent une royauté éternelle et inébranlable sur Babylone rendue prédominante.

16-17. Le nom de Babylone s'écrit avec le signe *ka*, auquel on donne la valeur idéographique *bab*, porte et le signe de la divinité. *Bab ili*, signifie donc « porte du dieu ». Le signe babylonien *ka* est constitué par le signe de la maison avec de chaque côté des clous qui paraissent en figurer les portes. « Babylone » est l'équivalent grécisé du néo-babylonien *Bab-ilani* « porte des dieux ». Le nom de Babel, qui est employé dans la Bible, Gen. X, 10, XI, 9 ; II Rois, XVII, 24, XX, 12 ss ; Is, XIV, 4, XLVII, 1, ... se rapproche beaucoup de *Bab ili* du C. H. D'après la Bible l'antiquité de Babylone était très grande, puisqu'elle constitua le premier royaume de Nemrod le grand chasseur devant Iahvé. Gen., X, 10. Son existence est néanmoins postérieure au déluge, Gen., XI, 9.

D'après le présent texte, la gloire et la prédominance de Babylone seraient très anciennes, puisqu'elles seraient contemporaines de l'élévation de Marduk après sa victoire sur Tiamât. Comme le dit Meissner, « nous ne sommes pas en mesure d'indiquer quand Babylone fut fondée, ni même quand son nom apparaît pour la première fois dans l'histoire. Elle dût figurer depuis les temps les plus reculés, parmi les nombreuses cités, d'importance secondaire qui composaient les pays de Sumer et d'Accad. » *B. u. A.*, p. 26. D'après Dhorme, la plus ancienne mention de Babylone se trouve dans une chronique qui raconte comment les dieux châtièrent Dungi, roi d'Ur et Sargon l'ancien pour avoir dépouillé Babylone au profit d'Ur et d'Agadé. D'après ce texte, Babylone existait avant la dynastie d'Akkad, dont Sargon l'ancien fut le fondateur (2637-2582). *Les Origines babyloniennes*, p. 44. *Conf. St Etienne, 1910.* Mais la dynastie d'Akkad est la 15^e depuis le Déluge. De plus, ce fut la dynastie d'Amurru et surtout le sixième et le plus illustre, représentant de celle-ci Hammourabi, qui assura la suprématie à Babylone. « Placée au cœur d'Akkad, sur l'Euphrate, elle offrait toutes les conditions requises, non seulement pour la défense du territoire, mais aussi pour la prospérité matérielle et le développement économique. » Dhorme, *ibid.*, p. 45. Sur les temples, les palais et les autres monuments de l'antique Babylone, voir Koldewey. *Das wieder erstehende Babylon*, pour une reconstitution d'après les fouilles (1914) et Unger, *Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier, 1931*, pour une restauration d'après les textes.

Notons le sémitisme, si fréquent dans la Bible, par lequel le nom est employé pour signifier la personne ou la chose elle-même. Proclamer élevé le nom de Babylone, c'est proclamer élevée cette ville elle-même. Dans l'épilogue on dit d'Ea qu'il connaît « le nom de chaque chose » pour dire qu'il connaît toute chose, XXVI, 102. Cf. Psaume VIII 2, 10 « Iahvé notre Seigneur, combien puissant est ton nom sur toute la terre. » « Ps. CXLVIII, 4, 5, 13, « Louez le nom de Iahvé, parce que son nom seul est sublime. »

26. ù-ki-in-nu-šum

20-21. i-na li-ib-bi-šu šar-ru-tam da-ri-tam

22-25. šá ki-ma šá-me-e u ir-ši-tim iš-da-šá šu-úr-šu-da

27-49. I-nu-mi-šu Ĥa-am-mu-ra-bi

27, 45-46, 49. I-nu-mi-šu Anu u (ilu) Enlil. šu-mi ib-bu-ù

28. Ĥa-am-mu-ra-bi

29-31. ru-ba-am na'-i-dam pa-li-iḫ i-lí ia-ti

32-34. mi-šá-ra-am i-na ma-tim a-na šu-pi-i-im

35-36. ra-ga-am ù si-num a-na ḫu-ul-lu-ki-im

37-39. dan-nu-um en-šá-am a-na la ḫa-ba-lí-im

40-44. ki-ma ilu Šamaš a-na SAG MI (qaqqadim šalmi) wa-ši-e-im-ma
ma-tim nu-wu-ri-im

47-48. a-na ši-ir ni-ši tu-ub-bi-im

26, 20-21. C'est de toute antiquité que Marduk apparaît comme le dieu local de Babylone. Dans la cosmogonie chaldéenne, les deux temples d'Eridou et d'E-saggil surgissent en premier lieu de l'Océan. Or, Mardouk habita l'E-saggil (maison à tête haute) qui devint le temple de Babylone, laquelle fut immédiatement bâtie, ll. 11-14. Cf. Dhorme, *Choix de textes*, pp. 84, 85.

Le verbe kwn, « fixer, affermir », à la forme intensive *ukinnu*, marque la solidité et la durée de la royauté de Marduk sur Babylone. L'épithète *darutam*, éternelle précise ces qualités, en marquant que cette royauté sera à l'abri des ruines que le temps accumule ordinairement. Peut-être le mot akkadien *daru* vient-il de la même racine que l'hébreu *dor* qui répété « de génération en génération » a le sens d'indéfiniment, sinon d'éternellement.

22-25. Les Akkadiens connaissaient par expérience la solidité des cieus et de la terre. Théoriquement, ils se figuraient que le ciel « reposait, comme une maison, sur son fondement qui était l'horizon. Ce fondement était affermi sur l'océan céleste par des piquets et, comme un palais terrestre, il était protégé des eaux par un mur d'enceinte ». Quant à la terre, elle était affermie par le fait qu'elle était reliée au ciel par des cordes et des piquets. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 108, 111.

27-49. Dans ce passage Hammourabi parle de la vocation que les dieux suprêmes Anu et Enlil lui confèrent de faire tuteur le droit sur le pays et d'y répandre toute sorte de bienfaits.

La phrase présente une inversion. Après l'indication de la circonstance de temps 27, viennent le complément direct et ses épithètes 28-31, puis les compléments indirects 32-44, 47-48, puis les sujets 45-46 et enfin le verbe 49. Par cette inversion, l'auteur a voulu mettre en relief la haute personnalité du bénéficiaire de la sublime vocation des dieux. En se mettant en tête de la phrase, Hammourabi a voulu se placer en évidence le plus tôt possible. Par souci de clarté, nous avons rétabli l'ordre logique, en mettant les sujets et le verbe au début de la phrase.

27. *I-nu-mi-šu* pour *in mišu* « en ce jour là ». Ce complément circonstanciel est très important. Il marque que la vocation de Hammurabi est contemporaine de celle de Marduk soit à la souveraineté des peuples 1-15, soit à la royauté éternelle sur Babylone 16-26. Notre note sur l'histoire de Babylone suffit à prouver toute la fiction d'un tel synchronisme. Mais celui-ci contribue merveilleusement à rehausser la gloire de Hammurabi.

45-46. Ce sont les mêmes dieux, c'est-à-dire les deux divinités suprêmes, qui sont les auteurs de la vocation de Marduk et de celle de Hammurabi. Encore un trait destiné à donner une haute idée de la grandeur de ce dernier.

49. « dirent mon nom ». Cette expression se rapporte à la vocation : Hammurabi a reçu une vocation dont l'origine est divine, et même provient des divinités suprêmes. D'après 32-44, 47-48, l'objet de cette vocation est à la fois sublime et bienfaisant. Le rédacteur a employé des expressions semblables pour indiquer la vocation de Babylone 16-17. Dans les deux cas le nom signifie la personne ou la chose.

28. *Ĥa-am-mu-ra-bi* (L'oncle est grand). C'est ici que l'auteur du code se nomme pour la première fois. Il y occupe le 6^e rang. La date de son règne est 2003-1961, d'après Thureau-Dangin, *R A O*, XXIV (1927) p. 197 ou de 1955-1913, d'après Weidner suivi par Meissner et Dhorme, *R. B.*, 1928, p. 377. Ce monarque est le représentant de sa dynastie, dont le règne fut le plus long (43 ans) et le plus illustre. Par le panégyrique du prologue I, 50-V, 13 et par celui de l'épilogue XXIV, 9-XXV, 2, on pourra se faire une idée des œuvres pies, des exploits militaires, des travaux de construction et d'irrigation, du bon gouvernement et surtout de la grande valeur du code de Hammourabi.

On admet aujourd'hui que la 1^{re} dynastie babylonienne est d'origine ouest-sémitique et probablement arabe (dynastie d'Amurru, c'est-à-dire de l'ouest) : les noms de la plupart des rois de cette dynastie, et notamment celui de Hammourabi, n'étaient pas babyloniens, mais arabes.

Dans une récente étude sur les Amorrhéens (*R. B.*, 1928), Dhorme, examinant les noms propres ouest-sémitiques, a observé qu'à côté des noms théophores, il y avait des noms où le titre de père ou d'un autre parent était substitué au vocable d'une divinité. Tel est en effet le cas du nom de Hammourabi. En effet, en arabe, on distingue l'oncle paternel *'amm* et l'oncle maternel *ḫal*. La lettre gutturale ʕ (') étant exprimée par les Babyloniens par ḫ ou parfois omis, ils devaient transcrire le nom arabe désignant l'oncle paternel par *ḫammu* ou *Amm*. Donc *Ĥa-am-mu-ra-bi* ou *Am-mu-ra-bi* doit signifier, d'après l'étymologie arabe.

26. ils établirent pour lui (Marduk),
 20-21. en son cœur (centre de Babylone) une royauté éternelle,
 22-25. dont les fondements sont fermes comme les cieux et la terre.
 27-49. *Vocation de Hammourabi*.
 27, 45-46, 49. En ce jour là, Anu et Enlil dirent mon nom (m'appelèrent),
 28. Hammurabi
 29-31. grand (prince) fameux, craignant mon dieu, moi,
 32-34. pour faire luire le droit dans le pays,
 35-36. pour perdre le méchant et le pervers,
 37-39. pour empêcher le puissant de ruiner le faible,
 40-44. comme Šamas pour poindre sur les têtes noires et pour rayonner
 sur le pays
 47-48. pour rendre bonne (heureuse) la chair des gens.

« l'oncle est grand », comme *Ha-am-mu-ra-pi-iš* veut dire « l'oncle guérit », *Am-mi-sa-du-qa* « mon oncle est juste ». Dhorme dit qu'il n'y a aucune raison de modifier le nom de l'auteur du code en Hammurapi, puisqu'il n'est jamais écrit avec un *h* final. Ce dernier nom est distinct de Hammurabi dont le dernier élément suppose une racine verbale *rabi*, *raba*, *rabab*, cf. *R. B.*, 1928, *Les Amorréens*, pp. 69, 70, 168, n. 4.

29-31. Tous les mots de cette ligne, qui servent d'épithètes à Hammurabi, sont à l'accusatif. Ce qui prouve bien que Hammurabi et tous ses titres sont bien le complément direct de l. 49 « dirent mon nom, m'appelèrent » *šumi ib-bu-ū*.

Rabu, grand, est un nom exprimant une dignité. Fidèles à leur habitude de recourir aux images sensibles pour exprimer des conceptions de l'ordre intellectuel et moral, les Orientaux se sont servis du même mot pour exprimer la grandeur physique et la grandeur sociale. En réalité, un grand, c'est un chef, un prince. Cf. §§ 23, 24 : « le grand de la ville », *rabi 'anum*. *Na-i-dam* est une épithète se rapportant à « grand » et marquant que ce grand, ce chef est élevé, puissant. Pour la nécessité de ne point considérer grand et élevé comme deux épithètes, on peut invoquer le parallèle « craignant mon dieu », et encore les titres de l'Emmanuel : « Son nom sera appelé admirable conseiller, Dieu fort, père éternellement, prince de la paix. » Is. IX, 5.

Dans l'Anc. Test. aussi, la crainte est le principal sentiment que la Divinité inspire à l'homme. Joseph dit qu'il craint Dieu. Gen. XLII, 18. Ainsi est caractérisée l'attitude de Job envers Dieu ; Job I, 1. Ce sont des hommes craignant Dieu qu'il faut établir princes et juges ; Exo. XVIII, 21. La crainte de Dieu sera une des prérogatives de l'Emmanuel Is. XI, 2, 3. D'après Prov. I, 7, la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse... la-ti « moi », pronom personnel à l'accusatif, placé immédiatement avant l'énumération des sublimes objets de la vocation de Hammourabi, pour mettre en relief la personnalité de l'heureux bénéficiaire de tant de gloire.

32-34. Après avoir nommé le sujet de la vocation des dieux suprêmes et avoir fait comprendre sa dignité par sa grandeur personnelle et sa piété envers les dieux, l'auteur du prologue manifeste l'objet de sa vocation.

Les termes par lesquels H exprime sa vocation juridique sont remarquables. *Mi-ša-ra-am*, c'est le droit absolu. parfait. H. est appelé à le faire luire, briller, *šu-pi-i-im* (forme causative de *wpj*) — et cela sur tout le pays. Ainsi, grâce au roi de Babylone, tout le pays sera inondé des lumières répandues par le droit le plus absolu. L'image de la lumière solaire surgit à l'esprit. En parlant des résultats de sa bienfaisante mission, H. évoquera cette comparaison 40-44.

35-36, 37-39. En faisant luire le droit sur tout le pays, H. obtiendra deux conséquences : la perte (*hūq* comme pour la chose perdue §§ 9-13) des méchants et la prospérité des bons. Tous les puissants et les riches ne sont point des oppresseurs des pauvres et des faibles ; mais ils sont exposés trop souvent à agir ainsi.

Le roi messianique pareillement était annoncé comme devant faire régner la parfaite justice, surtout envers les malheureux. Voir notamment Ps. LXXII-LXXI, 1-2, 12-14 et Isaïe XI, 3-5 « la justice sera la ceinture de ses reins ».

40-44. Dans ce passage et dans 47-48, H exprime les résultats de sa mission d'instaurateur du droit. Tout d'abord, il se compare au soleil et signifie qu'il procure, dans l'ordre moral, des bienfaits analogues à ceux que le soleil répand dans l'ordre physique.

Pour bien comprendre cette assimilation, il faut se rappeler que le dieu Šamaš, le dieu de la justice, « le grand juge des cieux et de la terre », XXVII, 14-19 avait pour emblème le soleil (cf. II, 23 et surtout XXVII, 14-40). Aussi c'est en premier lieu à l'occasion du dieu Šamaš qu'est faite l'assimilation des bienfaits répandus par la justice à ceux qui sont procurés par le soleil. H ne fait que s'appliquer à lui-même cette assimilation. A la fin du prologue, H revient sur cette même comparaison pour exprimer les effets salutaires de sa mission juridique « soleil (Šamaš) de Babylone projetant la lumière sur le pays des Sumériens et des Akkadiens », v, 4-9.

Les têtes noires indiquent les hommes. Placés dans les hauteurs des cieux, les dieux aperçoivent surtout par leur chevelure noire les humains habitant la Mésopotamie. Or H. vient de se comparer au dieu Šamaš et s'estime donc bien supérieur à ses sujets. Cf. Introduction, ch. IV, art. III, *Conceptions, sentiments et Actes de H par rapport à ses sujets*.

47-48. Non seulement l'œuvre juridique de H aura pour résultat de procurer le bien moral de ses sujets, elle aura encore celui de produire leur bien-être matériel. Chair *širum* a certainement ce sens. Dans

2. DOXOLOGIE EN L'HONNEUR DE HAMMOURABI POUR SES ŒUVRES PIEUSES ET SES ACTES POLITIQUES. COL. I, 50-COL. V, 13

50. Ḥa-am-mu-ra-bi

51. ri-i-a-um

52-53^a. ni-bi-it (ilu) En lil

53^b. a-na-ku

54-56. mu-kam-me-ir nu-ùḫ-ši-im ù du-úḫ-di-im

57-59. mu-ša-ak-li-il mi-im-ma šum-šu a-na En-lil (ki) Dur-an (ki)

60-62. za-ni-nu-um na-'a-du-um šá E kur

63. šarrum li-ia-um

64-65. mu-te-ir al NUN (Eridim) (ki) a-na aš-ri-šu

66-Col. II, 1. mu-ub-bi-ib šu-luḫ E ZU AB (Apšu)

2-4. ti-i-ib ki-ib-ra-at ir-bi-tim

5-6. mu-šar-bi zi-ik-ru Babili (ki)

7-9. mu-ti-ib li-ib-bi (ilu) Marduk be-lí-šu

l'épilogue, Ḥ. revient sur cette idée. Parfois même il désigne ses sujets, non sans un certain mépris, par le seul terme « chair », XXIV, 33-34, XXXV, 34-36, 93-94. Cf. *Intro.*, ch. IV, art. III.

COL. I. 50-COL. V. 13. Hammurabi consacre la seconde partie de son prologue qui, de beaucoup est la plus longue, à se louer lui-même, pour toutes ses œuvres pieuses et ses nombreux actes politiques. Aussi convient-il de donner le titre de « doxologie » à cette longue énumération des titres de gloire du grand roi.

50. En tête de ce panégyrique se trouve le nom de son héros. Le nom de Hammurabi, ne dépend pas ici du verbe précédent « disent mon nom » l. 49, mais constitue le début de la doxologie. En effet le nom de Hammurabi qui sert de complément au verbe de l. 49 se trouve à la l. 28, où il est accompagné de l'indication sommaire de ses principaux titres ll. 29-31. Ensuite vient la description de l'objet de la vocation du monarque ll. 32-48. La longue énumération des titres de gloire qui suit le nom de Ḥ I 50-V 13 est d'ailleurs beaucoup trop étendue pour constituer avec lui le complément direct du verbe l. 49. Au contraire, en faisant rapporter le nom de Hammurabi à ce qui suit, on constate une identité de construction entre les phrases 27-49 et I 50-V 13.

51. Le seul nom employé pour caractériser l'état dans lequel la vocation d'Anu et d'Enlil a constitué Hammurabi, est celui de pasteur ri-i-a-um. Ainsi l'objet de la mission confiée au roi de Babylone, qui est longuement décrit ll. 32-48, mais qui consiste essentiellement à faire luire le droit dans le pays » 32-34, sera excellemment rempli par lui s'il se comporte en bon pasteur, en fidèle berger. Ce vocable est pris au sens métaphorique. Si le rôle essentiel du pasteur consiste à pourvoir à l'alimentation du troupeau et à le préserver de tout péril, dans l'ordre matériel, on peut bien dire qu'un bon roi doit remplir les mêmes devoirs dans l'ordre moral, et cela surtout en administrant bien la justice, ainsi que Ḥ. le dit 32-48.

Dans l'épilogue, Ḥ insiste davantage sur cette fonction. Marduk lui a donné « d'être le pasteur de ses sujets XXIV, 13-14, et il insiste sur la manière dont il s'est acquitté de ses fonctions de pasteur 40-58. Cf. *Introduction*, ch. IV, art. II, § IV.

Bien d'autres souverains sémites se sont considérés comme les pasteurs de leurs peuples. Sénacherib prend le titre de « pasteur prudent » ri-e-um it-pi-su, et il conçoit la royauté comme l'office de faire paître le pays et les gens, ana re-e-um-ut mati u niše. 16^e *Prisme*, Col. I 3, VI, 65. Nabuchodonosor prend le titre de pasteur fidèle ri-e-a-um kinum. *Ins. Borsippa*, Col. I, 2... Les Hébreux ont considéré la royauté comme la fonction d'un pasteur. Ps LXXVIII 71-72. David fut choisi par Dieu pour être le pasteur de Jacob, son peuple, et il le fit paître avec la perfection de son cœur. Voir surtout le ps. XXIII où le psalmiste chante tous les avantages que lui procure Iahvé qui est son pasteur. Tout le monde connaît l'allégorie du bon pasteur Jean X, 11-16.

52-53^a. Ḥ se glorifie ici de la vocation dont il vient de parler 27, 45-46, 49. Dans le récit, l'appel du grand roi est attribué à Anu et à Enlil conjointement, tandis que dans la doxologie elle est présentée comme étant seulement l'œuvre d'Enlil. Dans le second endroit Ḥ aura sans doute voulu être plus bref que dans la narration. Ainsi il se sera contenté d'attribuer son appel au maître du destin, c'est-à-dire à Enlil (Bel).

53^b. Ḥ éprouve le besoin de mettre en vedette son « moi », afin de marquer qu'il est bien lui-même et le possesseur de toutes les qualités et le héros de tous les actes énumérés dans la doxologie.

54-56. Dans ce membre de phrase aucun complément direct n'est exprimé. Nous croyons que l'auteur a voulu ainsi signifier une façon d'agir du monarque générale et universelle. Nous ne pensons pas en effet qu'il faille donner à ce texte le même complément direct qu'au suivant, puisque le copulatif n'existe pas entre eux.

57-59. *Mimma šumšu* « tout ce (qui a) son nom ». Cet idiotisme pour désigner « toutes choses » fait toucher du doigt l'équivalence, pour les Sémites, entre la nature des êtres et leur nom. Nous avons un exemple de cette importance du Nom dans les deux récits de la création que nous présente la Bible. Dans E, Elohim nomme lui-même les êtres : jour et nuit, ciels, terre et mer, Gen. I 5, 8, 10. Selon J. Iahvé fait

2. DOXOLOGIE EN L'HONNEUR DE HAMMOURABI POUR SES ŒUVRES PIEUSES ET SES ACTES POLITIQUES. COL. I, 50-COL. V, 13

50. Hammurabi

51. pasteur

52-53^a. l'appelé d'Enlil

53^b. moi

54-56. ayant enrichi de luxe et d'abondance,

57-59. ayant accompli toutes choses à Nippur, à Duranki,

60-62. sacristain fameux de l'E Kur,

63. roi capable,

64-65. ayant restauré la ville d'Eridu en son lieu,

66-Col. II, 1. ayant purifié le sanctuaire de l'E Apsu,

2-4. l'agresseur des quatre régions,

5-6. ayant rendu grande la renommée de Babylone,

7-9. ayant satisfait le cœur de Marduk, son seigneur,

défiler devant Adam les animaux afin qu'il leur donne des noms leur convenant parfaitement, Gen. II, 19, 20.

Deux villes portèrent le nom de Nippur : l'une aux confins de l'Elam, et l'autre, consacrée à Enlil, au nord du pays de Šumer, près de l'Euphrate. D'après le contexte, c'est de cette dernière qu'il est ici question : cette ville est désignée par le nom même de son dieu et le déterminatif des noms de lieu.

Dur-an-(ki) ou Dur-ili-(ki), « mur du dieu ». Cette localité n'a pas encore pu être identifiée. Le P. Scheil parle de la présence à Larsa d'une ziggurat appelée (bit) DUR-AN-KI. Ungnad dit que Dur-ili résulte d'une fausse leçon et qu'on devrait lire « lien du ciel et de la terre ».

Dans sa doxologie, H fait figurer les faits importants de son règne. Comme chez les Sémites, les années de règne des rois étaient désignées par le fait le plus saillant de chaque année, et comme nous possédons les noms des années du règne de H, nous pourrions indiquer les faits signalés dans ce panégyrique qui ont servi à désigner les années de règne de ce grand roi.

60-62. E Kur « maison de la montagne » est le temple d'Enlil (Bel), à Nippur. Il s'agit de la montagne où ce dieu fixait les destinées du monde.

Za-ni-nu-um, « celui qui prend soin », peut être rendu par « sacristain », puisqu'il s'agit d'un temple.

63. Li-ia-um venant de la racine *l'h*, qui signifie pouvoir, a ici le sens de capable, puisqu'il s'agit d'œuvres de puissance.

Dans cette doxologie, H interrompt plus d'une fois l'énumération de ses exploits pour souligner ses précieuses qualités.

64-65. H a parlé d'abord de ses œuvres pies pour Enlil (Bel), parce qu'il lui doit la vocation. Avant de mentionner celles qu'il a accomplies en l'honneur de son dieu national, il rappelle celles qu'il a entreprises en faveur d'Enki (Ea), père de celui-ci 64-II 1.

Eridu, située à l'embouchure de l'Euphrate, était la ville la plus méridionale du pays de Šumer. Elle était consacrée à Enki (Ea). Le nom de cette ville était exprimé par le signe *nun* qui représente et désigne un poisson. Cette particularité s'explique par le fait que Ea était souvent représenté sous la forme d'un poisson. Enki, cf. I 8-10.

Puisque H parle de la restauration de Nippur, il faut croire que cette ville avait été détruite ou fortement endommagée par un fléau naturel ou par des ennemis.

66-Col. II, 1. Šuluphūm sanctuaire, la partie la plus sainte du temple. Sans doute H fait allusion à des embellissements et ornements.

2-4. Les anciens avaient divisé le cercle terrestre en quatre secteurs ou régions. Par conséquent les quatre régions signifient toute la terre. On désignait ces quatre régions par les noms des pays placés aux quatre points cardinaux : Amourrou, l'ouest ; Soubartou et Gutium, est ; Elam, sud ; Akkad, nord. Naram-Sin 2557-2520, de la dynastie d'Akkad, prend le titre de roi des quatre régions. Par ce texte, on voit que H revendique la gloire de s'être mesuré avec toute la terre.

5-6. Cf. I, 16-26. Dans cette partie de la doxologie, H indique d'abord comment il s'est acquitté de sa mission vis-à-vis de la capitale de son empire et ensuite il manifeste la façon dont il a rempli ses devoirs religieux envers son dieu national.

H dit d'une façon générale qu'il a rendu grande, magnifié la renommée de Babylone. Comme nous avons ici *zikru* et non *šumu*, nous préférons la traduction « renommée » à celle « nom ». Remarquons que H, aussi bien que Anu et Enlil, a magnifié Babylone. En effet le verbe *rabu* à la voix causative est employé ici et dans I 15.

7-9. Marduk est le seigneur de H, parce qu'il est le dieu de la capitale de son empire.

« Toute la psychologie des Hébreux et des Akkadiens tourne autour du cœur. Il est le principe de la vie sensible, intellectuelle et morale... Il est le résumé de l'homme intérieur par opposition à la chair qui est l'homme extérieur et tangible. » Dhorme, *Emploi métaphorique*, R. B., 1922, p. 508. Ici le cœur est

10-12. ša umi-(mi)-šu iz-za-zu a-na Ê-sag-ila

13-15. zêr šar-ru-tim ša (ilu) En-Zu (Šin) ib-ni-ù-šu

16-17. mu-na-aḥ-ḫi-iš (al) Urim (ki)

considéré comme le siège de la joie et de la tristesse. *Mulib* ayant rendu bon, content, satisfait, réjouit le cœur de Marduk. Ce bonheur intérieur est plus profond que le bonheur extérieur (de la chair) que *Ḫ* est appelé à procurer à ses sujets I, 47-48.

10-12. Ê-sag-il, maison à la tête haute, c'est-à-dire élevée, est le temple de Marduk, à Babylone. Voir dans Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, pp. 198-209, la description des ruines et des reconstitutions de ce temple.

C'était pour prier son dieu national, que *Ḫ* entraînait chaque jour dans son temple.

13-15. Enzu, « celui que personne ne peut éclairer », est l'équivalent sumérien du dieu sémite Sin, appelé aussi Nannar, dieu lunaire, et par suite le seigneur des jours, des mois et des années. Tandis que Anu, Enlil (Bel) et Enki (Ea) forment la première triade, Enzu (Sin), Samaš et Hadad, constituent la seconde.

Ḫ, dans l'épilogue convie ce dieu à accabler de ses malédictions le contempteur de son code XXVII, 41-63, où il fait allusion à plusieurs des prérogatives de Sin. Il est fait allusion, là comme ici, au pouvoir créateur de Sin « Dieu créateur », 42, on attribuait donc à Sin le pouvoir créateur, comme à Ea.

En s'appelant « semence *zêr* de royauté », *Ḫ* veut signifier qu'il est le fondateur d'une éclatante royauté sur Babylone et qu'en même temps, il est capable de la transmettre à de nombreux descendants.

16-17. Il s'agit ici de la ville d'Ur que la Bible signale comme étant la patrie d'Abraham « 'Ur Kašdim », Gen. XI, 28. Ici son nom est écrit par les signes ŠIŠ AB (ki), auxquels on donne la lecture phonétique Urum, Ur. Il est à croire que ce dernier nom est d'origine accadienne et correspond à *urru*, qui signifie : lumière, ou feu.

Cette ville est située à mi-chemin entre Bagdad et le golfe persique à environ 18 km à l'ouest du cours actuel de l'Euphrate. Dans le sable du désert s'élèvent quelques monticules qui sont les vestiges de l'ancienne Ur. Les Arabes donnent au plus élevé d'entre eux, celui de la ziggurat, le nom de « Tell al Magajjar », colline de poix. L'identification du site de la patrie d'Abraham fut faite en 1854 par J.-E. Taylor, consul anglais à Basra. Ayant fait des fouilles à Tell-al-Mugajjar, il découvrit des inscriptions indiquant qu'il se trouvait sur les ruines de l'antique ville d'Ur. On méconnut la vraie valeur des découvertes de Taylor. Après deux hivers de fouilles, on recouvrit les lieux. En 1922 le directeur du Musée de Pensylvanie, Dr. Gordon, proposa une expédition à Ur, qui serait confiée au Musée de Pensylvanie et au British Museum. Ce projet fut réalisé sous la direction du Dr. Léonard Woolley, qui y travailla durant sept hivers et publia les résultats dans *Ur Excavations et Ur und Sintflut (le Déluge)*.

Le fait le plus important, que les fouilles de Woolley nous ont appris sur la préhistoire d'Ur, c'est la réalité de l'existence du Déluge, dont nous possédons des relations dans la Bible, et dans des documents sumériens et chaldéens. En effet on a constaté que les vestiges de deux civilisations différentes étaient séparés par une couche de limon de plus de 2 m 50 d'épaisseur. Une crue ordinaire des fleuves n'aurait pas laissé des dépôts aussi importants. *A priori* on peut dire qu'un déluge analogue à celui dont la tradition nous a été conservée est nécessaire pour expliquer des vestiges supposant une telle profondeur d'eaux. Il faut noter que les vestiges, situés au-dessous de la couche de limon, attestent une civilisation plus avancée que ceux qui se trouvent au-dessus. « Ainsi peut-on expliquer ce qui jusqu'à ce temps constituait la plus grande énigme du sud de la Mésopotamie, c'est-à-dire la soudaine et complète disparition de la poterie peinte qui paraît avoir été autrefois généralement fabriquée dans la contrée Sud. Les gens qui la faisaient, les anciens habitants du pays, furent engloutis par le Déluge. Les Sumériens, qui survécurent, n'avaient point développé leur culture jusqu'à ce point, ainsi que nous l'apprennent les fouilles », p. 22. Dans son article « *le Déluge babylonien* » paru dans la *Rev. bib.*, 1930, Dhorme nous dit que l'on a fait des découvertes analogues à Kish, aujourd'hui el-Oheimir, qu'on y a retrouvé des tablettes datant de 3100 et « qu'il est certain, d'ores et déjà, que la date de 3300 av. J.-C. proposée par Langdon pour le cataclysme peut s'adapter aux découvertes d'Ur comme à celles de Kish ».

Woolley croit que les premiers habitants d'Ur étaient un peuple se rapprochant des Akkadiens et parlant une langue sémitique. A une époque impossible à déterminer, les Sumériens s'établirent dans le pays. Ils n'exterminèrent pas les premiers habitants du pays, mais ils vécurent à côté d'eux, en les traitant toutefois en esclaves. On a trouvé en effet, dans les couches des tells, des vestiges des deux races. Après de multiples générations, durant lesquelles Ur augmenta sa prospérité, survint le Déluge.

Les autres découvertes faites à Ur sont de la plus grande importance. Au point de vue historique, on trouve des tombeaux de rois et de particuliers que l'on peut dater de 3500 à 3200, c'est-à-dire d'un temps antérieur à la I^{re} dynastie d'Ur (3100). On sait que cette dynastie est la troisième après le Déluge ; celles de Kish et d'Uruk lui sont antérieures. Parmi ces tombeaux royaux préhistoriques le plus remarquable par ses richesses est celui de la reine Schub-ab. Cf. Woolley, pp. 36-36. Le fondateur de la III^e dyn. d'Ur fut Ur-Nammu. Jamais, dit Woolley, Ur n'eut autant d'éclat, comme capitale du royaume de Sumer qu'à cette époque. « Ur-Nammu était un grand conquérant et un souverain de valeur, célèbre par sa justice et ses bienfaits ; ses possessions s'étendaient du golfe Persique à la Méditerranée, et ses monuments s'élevaient dans toutes les villes de la Mésopotamie. Il affranchit son pays de la suzeraineté d'Uruk. Ce fut un bâtisseur infatigable. La construction principale d'Ur-Nammu fut le grand temple de Nannar. On sait que ce fut l'œuvre de ce roi par les cylindres de Nabonide vers 550 av. J.-C., trouvés par Taylor, en 1854, dans la partie supérieure de la ziggurat. Ces textes nous racontent toute l'histoire du monument et nous disent notamment qu'il fut fondé par Ur-Nammu et par Dungi, son fils et qu'il demeura inachevé. Cf. Woolley, p. 73.

« Si haut que nous remontions dans l'histoire monumentale et documentaire de la ville d'Ur, le dieu qui apparaît comme présidant à ses destinées est le dieu-lune. Sous son nom sumérien de Nannar et sous son nom sémitique de Sin, ce dieu figuré dans les plus anciennes inscriptions... La déesse associée au dieu Sin dans le culte des habitants d'Ur est Niu-gal « grande dame », qui s'appelle « mère d'Ur », de même que

- 10-12. qui chaque jour entre dans l'E sagil,
 13-15. semence de royauté (race royale) que Enzu (Sin) a créée,
 16-17. ayant enrichi la ville d'Ur,

Nannar ou Sin est « roi d'Ur ». » Dhormic, *R. B.*, 1928, pp. 378 et 379. Selon Woolley, les fouilles d'Ur et d'Al-Ub-Aid ont prouvé qu'au temps de la 1^{re} dyn., il y avait un grand temple avec une tour à étages consacrés au dieu lune p. 66. Woolley remarque que les ziggurats sont une particularité de l'architecture sumérienne. Il croit pouvoir expliquer ce fait en supposant que les Sumériens étaient originaires d'un pays de montagnes et qu'ils avaient la coutume d'adorer leurs dieux sur ces montagnes, ne trouvant aucun lieu élevé dans la basse Mésopotamie, ils auraient construit des tours à étages pour suppléer aux montagnes qui leur manquaient pour leur culte, pp. 74, 75. De toutes les ruines de ziggurat, ce sont celles d'Ur qui sont le mieux conservées. Voir Woolley, pl. 25, 26, 27, 28 et les textes correspondants.

C'est dans les cimetières, qu'ont été faites les découvertes qui nous renseignent sur la civilisation ancienne d'Ur. « Le tombeau ordinaire se compose d'une fosse rectangulaire. Sur son sol gît le cadavre enveloppé dans une natte, qui lui est fixée par une longue pointe de cuivre. Ou bien l'on a mis le mort dans un cercueil, la plupart du temps en bois, quelquefois en terre. En tout cas, nous trouvons auprès du mort les objets qui lui appartiennent, perles et boucles d'oreille, un couteau ou poignard, les agrafes, qui tenaient son vêtement, et peut-être le sceau cylindrique dont l'impression sur une tablette équivalait à la signature de son possesseur. En dehors du cercueil ou de la natte, étaient placées les offrandes spéciales aux morts, mets et boissons dans des vases d'argile, de cuivre ou de pierre, armes et outils. Il ne semble pas qu'une direction spéciale ait été donnée aux corps. Voir la planche 11. « Cette sollicitude prévoyante pour les morts, dit avec raison Wolley, semble manifestement supposer la croyance à une vie future sous une forme quelconque. Mais rien n'a été trouvé qui puisse confirmer expressément une telle croyance. Dans aucun tombeau ne se trouvait la figure d'un dieu, un symbole ou un ornement paraissant être de nature religieuse. Au contraire la vie terrestre du peuple nous est manifestée dans une étonnante mesure par les contenu de ces tombeaux », p. 26.

Une découverte lugubre, mais intéressante, faite à Ur, c'est la preuve de la pratique de l'immolation des serviteurs du roi mort. Dans une fosse de 8 m de profondeur environ, Wolley trouva les cadavres de 6 serviteurs et de 68 femmes. Tous ces cadavres gisent sur le côté, les jambes légèrement repliées et les mains devant le visage. Cf. p. 38, pl. 12. Wolley suppose que ces victimes ont été descendues vivantes dans la fosse. Comme aucun cadavre ne présente de traces d'une lutte quelconque, Wolley pense que l'on aura fait prendre à ces victimes un poison leur ayant ôté la connaissance et qu'on les aura rangées en ordre ensuite, p. 39.

D'après les parures qu'elles portaient, ces femmes, loin d'être des esclaves, étaient probablement des dames de la cour. 28 d'entre elles portaient à la tête des bandeaux d'or, et les autres de pareils bandeaux en argent. On a trouvé également leurs boucles d'oreilles en or. Certains indices donneraient à croire que les vêtements étaient en laine rouge clair avec un ou deux parements de perles. Cf. Wolley, p. 40, 41. Wolley croit que l'on peut admettre sûrement que les sacrifices humains étaient exclusivement limités aux funérailles des personnes royales. Il essaie de justifier la pratique des sacrifices humains aux funérailles des rois, en disant que ceux-ci étaient considérés comme des dieux, par les Sumériens.

Il nous reste à signaler rapidement les principaux objets d'art trouvés à Ur. Woolley nous avertit que là comme en Égypte, le pillage des tombeaux était une industrie primitive, si bien qu'aujourd'hui la rencontre d'un tombeau riche et non violé est une bonne fortune. Dans un tombeau royal, on trouve le célèbre poignard en or d'Ur, dont la lame est en or, la poignée en lapis-lazuli avec des clous d'or, le fourreau en or et orné d'un beau modèle du travail d'entrelacement. Cf. p. 28, pl. II. Ailleurs on trouve un récipient en forme de cône en or avec un ornement en spirale qui contenait divers objets de toilette en or : boucles de cheveux, petit peigne, cure-dents, cure-oreilles ; des parures de tête en or, en lapis-lazuli, en cornaline, et des bandeaux de têtes soigneusement travaillés ; une harpe merveilleuse, couverte d'or avec des clous à tête d'or pour tenir les cordes ; à son devant il y avait une tête de taureau en or avec des yeux et une barbe en lapis-lazuli, p. 31, pl. 13. On a encore trouvé les restes d'un char richement orné qui était traîné par deux ânes : sur les côtés il était orné de têtes de lion en or avec crinière de lapis-lazuli et de coquillages, p. 32, pl. 6. Nous devons signaler les vases aux belles formes en cuivre, en argent, en pierre (parfois avec des ornements en verre vulcanisé, en lapis-lazuli, en albâtre et en marbre) en or qui sont représentés pl. 7 et 10. Cf., p. 32. Plusieurs de ces coupes sont cannelées. On a trouvé encore deux têtes de lion en argent, qui peut-être servaient à orner un trône, p. 32, pl. 8.

La parure découverte dans le tombeau inviolé de la reine Schub-ad, donne une idée du luxe des femmes. « Un reste de parure couvrait le crâne de la reine. C'était une reproduction plus soignée de la parure des dames d'honneur. Sa partie inférieure était formée par un large ruban en or noué autour de la chevelure. La masse des contours montrait que ce n'était pas la chevelure naturelle, mais une perruque rembourrée d'une façon presque grotesque. Par-dessus, il y avait trois guirlandes : l'inférieure qui descendait sur le front consistait en anneaux d'or lisse, la deuxième en feuilles de hêtre, la troisième en bouquets de trois longues feuilles de saule avec des fleurs dorées. Toutes étaient montées sur trois chaînes de perles de cornaline. Derrière la chevelure était fixée une « aigrette espagnole » avec cinq pointes qui se terminaient par des fleurs d'or, et dont celle de l'intérieur était en lapis lazuli. De lourds anneaux en spirales de fils d'or étaient fixés dans les trous de la perruque, de colossales boucles d'oreilles en or à forme de demi-lune descendaient jusqu'aux épaules. Ostensiblement pendait de la chevelure sur chaque côté un cordon de larges perles carrées avec une amulette à chaque extrémité, l'une en forme de taureau assis et l'autre en forme de veau. Si compliquée qu'était cette parure de tête, les diverses parties se trouvaient en si bon ordre qu'il a été possible de reconstituer le tout et de représenter l'image de la reine dans tout l'éclat de l'ordonnance primitive de sa parure », p. 35 et pl. 11.

Terminons cette description des objets trouvés à Ur, en parlant du casque en or. C'était un casque

- 18, 19. wa-aš-ru-um mu-uš-te-mi-qum
 20-21. ba-bil ħegallim a-na É-kiš-šir-gál
 22. šar te-ši-im-tim
 23. še-mu (ilu) Šamaš da-núm
 24-25. mu-ki-in išdi UD KIB NUN KI (Sipparim)
 26-28. mu-ša-al-bi-iš wa-ar-ki-im gi-gu-ne-e (ilu) A-a
 29-31. mu-ši-ir É É UD (É Babbar) šá kí šu-ba-at šá-ma-i
 32-33. UR SAG (qarradum) ga-mi-il UD UNU KI (Larsa)

en or battu, qui s'enfonçait profondément sur la tête et couvrait une partie des joues, afin de protéger le visage. Il avait l'aspect d'une perruque, avec les boucles de cheveux martelées et les cheveux figurés par des lignes gravées. Les cheveux partagés au milieu couvraient la tête sous forme de nattes plates ondulées et ils étaient maintenus autour d'elle par un bandeau de front entortillé. Derrière la tête, ils étaient attachés en un petit chignon, p. 49, fig. 15.

18-19. La piété de Ĥ envers Sin l'a porté à enrichir sa ville et son temple.

Le monarque s'humilie devant ce dieu et s'abaisse, m. à m. « il s'enfonce », pour le prier ardemment.

20-21. E-giš-šir-gal, nom du temple de Nannar (Sin) à Ur. Comme sens de ce nom sumérien, on propose : Temple « de la protectrice de la totalité des hommes » ou « de la lumière du grand ciel », cf. Meissner II, pp. 132, 133. Ce temple était englobé dans une enceinte sacrée qui isolait la partie d'Ur réservée aux dieux du reste de la ville. Cette enceinte formait un rectangle irrégulier dont les côtés mesuraient 380^m au N.-E. ; 248^m au N.-O., 400^m au S.-O. et 197^m au S.-E. Ur-Nammu (2294-2277) se déclare le fondateur de cette enceinte, qui s'appelait E-temen-ni-il « temple, dont le téménos (barillet de fondation) est exultant »... D'après un texte du roi de Larsa, Gungunu (vers 2094-2068), c'est dans l'E-kiš-šir-gal qu'on faisait naître le dieu-soleil Babbar (Shamash) qui était issu de Sin et de Ningal... L'une des constructions incorporées dans ce temple s'appelait E-nun-mah et l'on en retrouve les vestiges jusqu'au troisième millénaire avant notre ère. Un texte de Nabonide dira que le roi « a bâti pour la déesse Nin-gal, sa dame, l'E-nun-mah, maison de plaisance dans l'E-giš-šir-gal ». Mais ce qui attirait le plus l'attention, c'était la ziqqurat, cette tour à étages située sur le N.-O. du grand Haram... Grâce aux fouilles récentes, on a pu reconstituer ce monument assez bizarre, qui comptait quatre étages du côté S.-E., trois du côté N.-O. Nabonide connaît l'histoire de la tour et comment les travaux, commencés sous Ur-Nammu, n'ont été achevés que sous son fils Sulgi (vers 2276-2231). Il nous a conservé l'ancien nom de la ziqqurat. *E-lugal-galga-si-di* « temple du roi de droit conseil ». Parmi les sanctuaires de moindre importance retrouvés, il y a *biš-gispar* « maison de campagne » de Nin-gal. » Dhorme, *R. B.*, 1928 « *Abraham dans le cadre de l'histoire* », pp. 370, 371.

Dans son compte rendu des fouilles d'Ur, Woolley parle de la découverte des monuments religieux, que nous venons de signaler et il décrit leurs ruines : le grand temple de Nannar (l'E'-giš-šir-gal) et sa ziqqurat ; le temple de Nin-gal (l'E-nun-mah) avec le Gig-par-Ku, ch. V et pl. 25 à 28. Voir aussi le plan de l'enceinte sacrée et des monuments religieux d'Ur, p. 130.

Ĥ nous apprend qu'il enrichit Ur et son temple, cette indication nous prouve que cette ville dépendait de Babylone. Or c'est précisément Ĥ lui-même qui s'en empara. Il fit cette conquête lorsqu'il vainquit définitivement Rim-Sin, roi de Larsa, qui s'appuyait sur l'Etmabalum et l'Elam et qui tenait Ur sous sa dépendance. Or c'est la 31^e année de son règne, que Ĥ remporta cette grande victoire. *R. B.*, 1928, p. 378.

Dhorme, qui admet qu'Abraham a été contemporain de Ĥ, suppose que c'est pour échapper aux guerres dont sa patrie était le théâtre qu'il l'aura quittée pour se rendre à Harran, où le dieu Sin était honoré. *Ibid.*, pp. 379 ss.

22. *Te-ši-im-tum* vient de *šemu*, entendre, c'est pourquoi nous l'avons traduit par entendement. A la ligne suivante, Ĥ se donne comme auditeur de Šamaš. Le roi veut déclarer qu'il est fort intelligent. Chez les Sémites, l'enseignement se faisait presque uniquement de façon orale. Aussi le moyen d'être bien instruit, c'est-à-dire de bien développer son intelligence, c'était de bien écouter. Pour les Hébreux, comme pour les Akkadiens, c'est par l'oreille que la sagesse arrive au cœur. Aussi, lorsque Ĥ adjure Ea de priver son ennemi d'intelligence il dit qu'il lui enlève l'oreille (*uznam*) et la sagesse XXVII, 2-4. Cf. Dhorme, *Emploi métaphorique*, *R. B.*, 1921, pp. 539 et 540.

23. Nous avons déjà vu Ĥ assimiler les bienfaits de sa mission de législateur à ceux du dieu solaire Šamaš I, 40-44. A la fin de ce prologue, il dira qu'effectivement il est « le Šamaš de Babylone, projetant la lumière sur le pays des Sumériens et des Akkadiens », V 4-9. Dans l'épilogue, Šamaš figure au 5^e rang, c'est-à-dire après les divinités de la grande triade (Anu, Enlil, Enki) et Nin-lil, l'épouse d'Enlil, parmi les dieux adjurés de châtier les contempteurs du code. Voir XXVII, 14-40.

Contentons-nous de dire ici, que Šamaš était un dieu guerrier ; sa lumière en effet dissipait les ténèbres, où se cachaient les méchants. Ce rôle et tous les maux que Ĥ l'adjure d'infliger à ses ennemis suffisent à justifier le titre de « puissant ». Mais la grande prérogative de ce dieu, c'est d'être le dieu de la justice « le grand juge des cieus et de la terre ». C'est à ce titre qu'il est représenté au sommet de la stèle du code, comme dictant les lois au monarque. Cf. Ps. LXXXIV 12 où un fils de Coré dit que Iahvé est « un soleil *Semeš* et un bouclier ». C'est le seul endroit de la Bible, où Iahvé est comparé au soleil. Cette réserve était inspirée par le désir d'empêcher l'idolâtrie astrale.

24-25. Sippar, aujourd'hui Abu-Habba, est une ville située dans le nord du pays d'Akkad, consacrée au culte du dieu solaire, Šamaš. On la considéra comme la ville sœur d'Agadé qu'elle supplanta. Autrefois l'Euphrate arrosait Sippar, si bien que ce fleuve était appelé « fleuve de Sippar ». Son temple s'appelait E Babbar, comme à Larsa. Cette ville fut bien antérieure à Ĥ puisqu'on sait que Naram-Sin y fonda un

- 18-19. humble, s'abaissant,
 20-21. ayant apporté l'abondance dans l'E Kišširgal,
 22. roi d'entendement (intelligent),
 23. écoutant le puissant Šamas,
 24-25. établissant les fondements de Sippar,
 26-28. ayant revêtu de verdure les sanctuaires d'Aja,
 29-31. ayant élevé l'E Babbar, qui est comme la demeure des cieux,
 32-33. guerrier (héros) bienfaisant de Larsa,

temple au soleil. Des fouilles ont été faites dans le tell de l'ancienne Sippar, notamment par le P. Scheil qui retrouva le cloître des prêtresses de Sippar. Aussi beaucoup de documents juridiques proviennent de Sippar et plusieurs émanent des prêtresses de Šamaš demeurant en cette ville. La ville de Sippar ne figure pas dans la table ethnographique, Gen. X. Comme on le voit, l'idéogramme de Šamaš intervient en premier lieu, dans le nom de Sippar.

Plusieurs dénominations des années de règne de H, contiennent des allusions à des travaux accomplis à Sippar.

26-28. Aja est la déesse parèdre de Šamaš. Leurs enfants étaient Kettu et Mešaru, c'est-à-dire la Justice et le Droit. *Gigunum* est un mot sumérien signifiant tombeau. Delitzsch cite un texte de Sénacherib, où il est dit que ce roi détruisit les tombeaux de la ville (ge-gu-ni-e). Ungnad croit qu'il s'agit ici du tombeau, d'Aja. Meissner pense que le *gigunu* « est probablement le tombeau divin en cèdre odorant, et que ce tombeau de la divinité faisait partie du temple sumérien et plus tard babylonien-assyrien ». C'est bien comme le tombeau de la divinité morte qu'il faut expliquer le « tombeau » *gigunû* nommé en relation avec la tour du temple et qui formait déjà une partie du temple sumérien. » *B. u. A.*, pp. 303 et 312. Si dans ce texte et dans d'autres où il s'agit de Šamaš, de Nin-ġiršu, etc., on admettait, suivant l'opinion d'Ungnad, de Meissner et d'autres assyriologues, que *gigunu* a son sens habituel de tombeau, il en résulterait que les Sémites, dès les temps les plus reculés, croyaient que leurs dieux n'étaient que des hommes mortels divinisés. En 1905, dans la 2^e édition de ses « *Études sur les Religions sémitiques*, le P. Lagrange, considérant que les Sémites, à la différence des Égyptiens « étaient muets sur la mort des dieux comme dieux », ne voulait pas leur attribuer une pareille opinion d'après le seul sens du mot *gigunu*. « L'objet dont parle Goudéa est en bois de cèdre et c'est un objet que Ninguršu aimait... Cela convient-il à une tombe ? Scheil a refusé de lui donner le sens de tombeau dans le C. H. et a fait observer qu'il s'entendait ailleurs d'un sanctuaire (II, Rawl. 61, n^{os} 2-3 E *gigunu* ; IV Rawl., 27, 25 a un temple de Belit, cf. encore Scheil, *Textes elam-anz.* I, p. 34). C'est, jusqu'à nouvel ordre, la solution la plus prudente. » ERS, p. 465. Thureau-Dangin doute que *gigunu*, signifie « le lieu de la sépulture » ; il cite un hymne à Ištar, du temps d'Ammiditana où ce mot a le sens de « sanctuaire ». *Rev. d'Ass.*, X^{XII}, p. 103, 1925). Au cours de nos études sur les Sémites et notamment dans l'épilogue du code, qui parle si longuement d'une douzaine de divinités, nous n'avons pas trouvé de traces de l'évhémérisme, aussi nous nous rangeons volontiers à l'opinion des PP. Scheil et Lagrange, tout en reconnaissant avec ce dernier que « l'habitude de diviniser les rois et de considérer les dieux comme des seigneurs et comme des maîtres, prêtait à une confusion qui devait tourner au désavantage des dieux et que les Sémites étaient un terrain de choix pour le développement de l'évhémérisme », ibid.

Peut-être pourrait-on donner à *gigunû* le sens de *cimetière*, qui a une certaine relation avec le sens original de *tombeau*. « Revêtir de verdure » signifie « peindre en vert » s'il s'agit d'un sanctuaire ou d'un tombeau, « planter des arbres ou des arbustes », avec le sens de *cimetière*.

29-31. Ainsi que l'indique la signification des deux idéogrammes employés E UD « maison de Šamaš », il s'agit du temple du dieu solaire Šamaš. Pour désigner ce temple on donnait au second signe la valeur Babbar, d'où E Babbar « le temple étincelant », vocable qui convenait très bien au sanctuaire du dieu solaire. Šamaš possédait deux temples appelés É Babbar, l'un à Larsa (auj'd'h-Senkereh) et l'autre à Sippar. En Assyrie il avait un temple commun avec Sin. Cf. Meissner II, p. 21. Ici, comme on le voit, il s'agit de l'E Babbar de Sippar, aux ll. 34-36 il sera question de celui de Larsa. Ici le signe indiquant le temple est répété É É, c'est peut-être par allusion à la multiplicité des É Babbar.

H veut dire sans doute qu'il suréleva les murs de l'E Babbar. Aucune année de son règne n'est désignée par cette action. Nous ne croyons pas que cette construction soit comprise dans la surélévation de l'enceinte de Sippar qui désigne la 43^e année du règne de ce roi.

En comparant l'E Babbar à « la demeure des cieux », H. veut parler sans doute, de son élévation d'après le contexte. Cette hyperbole est assez fréquente chez les Sémites, Gen. XI, 4 « le migdol » de Babel.

32-33. Larsa, aujourd'hui Senkeré, ville du pays de Sumer, à l'est d'Erek, se trouvait sur le cours de l'Euphrate au temps de Rim-Sin et de Hammourabi. Le premier dit « avoir creusé le lit de l'Euphrate... de Larsa au bord de la mer » et, le second, dans une lettre ordonne de nettoyer le lit de l'Euphrate des plantes aquatiques, de Larsa jusqu'à Ur. Cf. Meissner I, p. 3. Cette ville était consacrée à Šamaš. L'idéogramme de ce dieu intervient dans son nom UD. Son temple, comme celui de Sippar, s'appelait l'E Babbar.

Larsa obtint la prééminence immédiatement avant Babylone. La dynastie de Larsa est la 21^e, et celle d'Amurru vint après. La dynastie de Larsa comprend 14 rois jusqu'à Rim-Sin. Elle eut la prééminence de 2187 à 1925 environ, c'est-à-dire jusqu'au jour où Hammourabi vainquit Rim-Sin, roi de Larsa. Cette victoire servit à désigner la 31^e année du règne du grand roi « année où le roi H, avec l'aide d'Anu et d'Enlil, marche à la tête de son armée, s'empare de l'Emutbal et jette à terre le roi Rim-Sin. »

La ville de Larsa n'est pas mentionnée dans la table ethnographique, Gen. X. Mais on s'accorde à l'identifier avec 'Ellasar de Gen. XIV 1. Langdon, Gunkel... Cette identification est depuis longtemps

- 34-36. mu-ud-di-iš E UD (Babbar) a-na (ilu) UD (Šamaš) ri-ši-šu
 37-41. be-lum mu-ba-li-iš Uruk (ki) ša-ki-in me-e nu-úh-ši-im a-na ni-ši-šu
 42-43. mu-ul-li ri-eš É An-na
 44-47. mu-kam-me-ir hi-iš-bi-im a-na AN-nim ù (ilu) Ninni
 43. salul (AN KUŠ) ma-tim
 49-51. mu-pa-aḥ-ḫi-ir ni-ši sa-ap-ḫa-tim ša J-si-in (ki)

admise (Dhorme, *R. B.*, 1931, p. 508). On admet aussi que 'Ariok équivaut à Rim-Sin. L'identification la plus intéressante est celle d'Amraphel avec Hammurabi. Cf. Dhorme, *R. B.*, 1908, pp. 206, 207; 1931, p. 508.

Le P. Scheil et la majorité des assyriologues sont de cet avis. Pour la Bible Šin'ar représente la Babylonie, Gen. X, XI 2, 9, Is. XI 11, Zach. V 11, Dan. 1 2. Dhorme croit que ce nom équivaut au *Šanḫar* des documents hittites et d'El Amarna et au S'-n-g-r de l'Égyptien. Selon lui, on a une survivance de ce nom dans le djebel Sindjar qui borde la Mésopotamie du Nord, entre le Tigre et le Ḥabour; mais il se serait étendu jusqu'à la Mésopotamie du Sud. *R. B.*, 1931, pp. 507-508. On admet aussi l'équivalence de Rim-Sin avec 'Ariok (Eri-iv-AKU). Cf. Dhorme, *ibid.*, et Scheil, *Mém. V*, p. XII. Kedor-La'omer équivaut à Kudur-Lagamar, nom bien élamite, Lagamal ou Laqamar étant une divinité du panthéon babylonien-élamite. L'existence d'un Kudur-Lagamar, roi d'Élam, frère de Kudur-Mabug, roi de Larsa et d'Etmubal, entre lesquels leur père Simti Silḫac aurait divisé ses états s'accorde bien avec la Bible et les documents profanes. Cf. Scheil, *Mémoires V*, p. XI et Dhorme, *R. B.*, 1908, p. 212 et 1931, p. 509.

Par Gen. XIV 4 et 5 il est facile de constater que Amraphel et les autres rois étaient vassaux, de Kudur-Lagamar, roi d'Élam. Mais au contraire d'après le présent texte du prologue, Ḫ était maître de Larsa puisqu'il comble cette ville de bienfaits. De ces deux faits on doit conclure d'une part que les événements de Gen. XIV, se sont passés avant la victoire de Ḫ sur Rim-Sin, tandis que les actes envisagés dans le prologue sont postérieurs à cet exploit. « La domination de Ḫ s'étendit sur le Tigre jusqu'à Assur et Ninive, sur l'Euphrate jusqu'à la contrée du Chabur. Mais elle ne semble pas avoir atteint la Méditerranée. En l'an 2095 Ḫ livra une bataille victorieuse aux troupes élamites et il s'empara de l'Etmubal, de Larsa, et de la personne de Rim-Sin lui-même. Larsa fut alors incorporé au royaume du Nord. La victoire de Ḫ eut pour conséquence la fusion de toute la Babylonie dans un état unique et la prédominance définitive de l'élément sémitique. La capitale du royaume fut alors Babylone qui conserva toujours cette place » *Meissner I*, p. 27.

On a trouvé plusieurs documents à Senkéréh. En 1914, Thureau-Dangin a communiqué à l'Académie un document lui ayant permis de publier la chronologie de Larsa. Cf. *Revue d'Assyriologie*, XVI (1918). Des collections de contrats provenant de localités environnant Senkéréh ou de ce lieu lui-même, sont datés de la dynastie de Larsa. M. Charles Jean a publié des « Comptes rendus de Larsa sous le règne de Rim-Sin », *R. Assyriol.*, XXIV, II (1927). Il est probable que le site de Senkéréh fut identifié à celui de Larsa par Loftus, vers le milieu du siècle dernier.

Ḫ prend ici le titre de guerrier ou de héros, à cause de sa grande victoire sur Rim-Sin. Il peut se déclarer bienfaisant envers la ville de Larsa, puisqu'il a accompli en sa faveur les actes de bienveillance qu'il énumère immédiatement.

34-36. Ḫ veut dire qu'il a fait au temple E Babbar de Larsa des réparations si importantes qu'elles équivalaient à un renouvellement. Nous ne trouvons pas de traces de cette restauration parmi les noms des années de règne de ce roi. Il appelle Šamaš son auxiliaire. Il donne le même titre à Hadad (Ramman) *ri-šu-u-a* XXVII, 67. Pour Šamaš, cette appellation se comprend mieux que pour Hadad. Non seulement Šamaš met, comme Hadad, à la disposition de Ḫ les fléaux dont il dispose pour châtier ses ennemis, mais il l'aide dans sa mission juridique II 23, V 4-9.

37-41. Uruk, aujourd'hui Warka, à l'ouest de Larsa (Senkéréh), appartenait au pays de Sumer. Autrefois elle était placée sur le cours de l'Euphrate. Uruk est mentionnée, sous le nom d'Erek, comme une des villes fondées par Nemrod par la table ethnographique Gen. X, 10. Grâce au prisme d'Oxford W. B. 444 édité par Langdon, on sait qu'il y a eu cinq dynasties d'Uruk, après le déluge et jusqu'à la dynastie d'Isin (vers 2186). La première dynastie qui suivit le déluge fut celle de Kish, ensuite vint la I^e d'Uruk. C'est à cette dynastie qu'appartient le héros Gilgaméš, qui construisit le mur de cette ville. La légende tient une grande place dans ces deux dynasties, et notamment dans la longue durée des règnes. On ne peut donner des dates historiques que pour la dynastie suivante, la I^e d'Ur (vers 3100). La II^e dynastie d'Uruk vient au 7^e rang, on ne connaît plus qu'un seul de ses rois. La III^e dynastie vient au 14^e rang, elle ne compta qu'un seul roi Lugal-zag-gi-ši (vers 2777-2753) qui fut vainqueur de Lagaš, Ur, Larsa, Oumma, Nippur. « C'est la première unification historiquement connue de la basse Chaldée. Il fut vaincu par Šarru-Kin le fondateur de la dynastie d'Akkad, qui l'emmena dans une cage. » Cf. Dhorme, *L'Aurore de l'histoire babylonienne*, *R. B.* (1926), pp. 72-75, 79, 227-231. A la dynastie d'Akkad, succéda la IV^e d'Uruk, qui eut cinq rois et dura trente ans. Elle fut chassée par la dynastie de Gutium, qui eut la suprématie durant 125 ans (2426-2302). Utuḫegal (2301-2295) le seul représentant de la V^e dyn. d'Uruk chassa la dyn. de Gutium. Il est probable que Uruk fut une cité vassale sous la III^e dyn. d'Ur, celle d'Isin et celle de Larsa. En tout cas Ḫ date la 7^e année de son règne par la prise d'Uruk et d'Isin. Les travaux accomplis par ce roi dans cette ville prouvent bien qu'il en était maître.

Ici Ḫ parle d'un important service qu'il rendit en Uruk en y plaçant des eaux. Uruk se trouvait alors sur le cours de l'Euphrate. Dans une lettre à son intendant Sin-idinnam, ce roi dit que toute l'Euphrate a été curée, sauf à Uruk où les grands bateaux de transport ne peuvent plus entrer et il lui recommande

- 34-36. ayant renouvelé l'E Babbar pour Šamas son aide,
 37-41. seigneur ayant vivifié Uruk en y mettant des eaux de richesse, pour
 ses gens,
 42-43. ayant élevé le sommet de l'E Anna,
 44-47. ayant enrichi de luxe pour Anu et Ninni,
 48. abri du pays
 49-51. ayant rassemblé les gens dispersés d'Isin,

d'accomplir ce travail qui ne demandera pas plus de trois jours. Cf. *Ungrad, Briefe Kön. H.*, p. 108, n° 44. Nous pensons que H veut parler de creusement de canaux. Ceux-ci favorisaient les communications par voie d'eau, et surtout ils permettaient l'irrigation nécessaire à l'agriculture. Aussi H pouvait bien dire, qu'en creusant un système de canaux à Uruk, il avait vivifié cette ville mubaliṭ (balaṭu) et que ces eaux étaient des eaux apportant la richesse, l'abondance *nu-ūḫ-ši-im* pour ses gens. Plusieurs des lettres de H sont relatives au creusement et au nettoyage des canaux. Parmi les années de règne de H, la 9^e, la 33^e et la 40^e sont dénommées par des creusements de canaux. Dans le dernier cas il s'agit du canal de Sippar Tišit-Ellil. Peut-être le canal d'Uruk est-il celui qui a été creusé la 33^e année. En effet, ce canal est appelé canal « Hammurabi abondance des gens » *nu-ḫu-uš niši*. Or, dans le présent texte, H dit qu'il a placé des eaux d'abondance *nu-ūḫ-ši-im* pour les gens.

42-43. Le dieu suprême du ciel Anu fut primitivement adoré à Uruk, où on lui édifia un temple E Anna (maison du ciel). Mais Anu ayant été considéré comme peu favorable aux hommes, fut supplanté par sa fille ou favorite Ninni (Ištar). Voir I, 1-2. Ce dieu avait son trône dans la troisième partie du ciel, qui était la plus élevée. Le temple de ce dieu E Anna signifie donc « maison du ciel ». L'E Anna d'Uruk fut le lieu de culte d'Anu, le plus ancien et le plus célèbre. L'E Anna devint aussi le temple de Ninni (Ištar) la favorite et l'épouse d'Anu. Dans l'épopée de Gilgameš il est parlé du temple d'Uruk ou Erech, « l'E Anna la sainte, la maison sainte d'Anu et d'Ištar » tab. I, col. I 10, IV, 37, 44. Par le présent contexte 44-47 il semble bien qu'au temps de H, l'E Anna était un temple commun à Anu et à Ninni.

44-47. H a employé les mêmes termes I 54, 55. Il s'agit de libéralités et d'ornementation faites à l'E Anna. Ninni est mentionnée ici pour la première fois. Le prologue contient d'autres allusions à cette déesse III 53-54, IV 34-35, 46-52, 60-63, V 13^a. Elles prouvent quelle dévotion le roi de Babylone professait pour cette grande déesse dont il se proclame le favori; V 13^a. Voir aussi l'épilogue, nous trouvons d'abord une simple allusion à Ninni XXIV, 24 XXVII, 92-XXVIII 23. A ce dernier endroit, nous donnerons des renseignements plus complets sur cette déesse. Ninni, représentée dans l'épilogue sous son aspect guerrier, apparaît ici sous son caractère voluptueux. Au temple d'Uruk, Ninni était honorée comme la déesse de la volupté. Dans l'épopée de Gilgameš, il est dit que Istar rassemble à Erech « les filles de joie et les prostituées » tab. VI, 184, 185. Puis l'Ištar d'Erech est appelée « l'hierodule des dieux » qadištu ilani. tab. IX, col. I 11-25. Reconnaissons toutefois l'absence de détails dans le C.H. sur le caractère licencieux de Ninni.

48. On s'accorde à donner aux deux signes An, kuš la valeur idéographique de salulu, qui signifie : protection, abri.

A qui ce rôle bienfaisant est-il attribué ? D'après le contexte, il semblerait qu'ils agissent d'une attribution aux deux divinités qui viennent d'être mentionnées. Mais, outre l'emploi du singulier, on ne voit pas bien comment Anu, le dieu du ciel et Ninni, la déesse de la volupté, peuvent être considérés comme les protecteurs du pays.

Aussi est-ce bien à lui-même que H attribue ce rôle bienfaisant, et cela probablement à cause de la conduite qu'il va signaler.

49-51. D'après une trouvaille, faite sur place, la ville d'Isin, dont le site était inconnu, serait à localiser à « Bahriyat » à environ 17 milles au sud de Nippour ». Dhorme, *R. B.*, 1925, p. 288.

Isin obtint deux fois la suprématie et on compte deux dynasties d'Isin. La première occupe le 20^e rang des dynasties postdiluviennes, elle compte 15 rois, de 2186 à 1961 environ; elle succéda à la III^e dynastie d'Ur et fut en partie contemporaine des deux dynasties suivantes, celle de Larsa et d'Amurru jusque vers l'an 1955 (sous Rim-Sin à Larsa et sous Sin-muballiṭ à Babylone). La 11^e dynastie d'Isin occupe le 25^e rang (vers 1170-1039); elle est donc bien postérieure à H; nous n'avons donc pas à nous en occuper.

Le dernier roi de la III^e dynastie d'Ur, Ibi-Sin (vers 2212-2187) essuya une défaite de la part des Élamites. « Il fut emmené captif au pays d'Élam (Anšan) et le royaume d'Ur se démembra en deux parts, l'une dévolue à Naplūnum, roi de Larsa (Senkéréh), l'autre à Isbi-irra, roi d'Isin (Bahriyat). » Larsa et Isin se déclarèrent toutes deux indépendantes et revendiquèrent chacune la prétention au titre de capitale de Sumer et d'Akkad. « Tantôt l'un, tantôt l'autre des rois d'Isin et de Larsa exercera la tutelle sur la cité d'Ur. » On constate en effet que des rois de ces deux villes s'appellent roi ou berger d'Ur. Cf. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, *R. B.*, 1928, p. 374 ss. Les rois de Larsa, et surtout Gungunum vers 2094-2068 s'attribuent une certaine suprématie sur Isin. Les noms de deux rois de la dynastie de cette ville Idin-Dagan et Išme Dagan attestent le culte du dieu ouest-sémitique Dagan dans ce pays.

Vers 1998 le roi d'Élam, Kudur-Mabuk détrôna le roi de Larsa Šilli-Adad et installa son fils Warad-Sin sur le trône de celui-ci. A ce nouveau roi de Larsa succéda son frère Rim-Sin (vers 1985-1925). Alors commença une lutte pour la prééminence entre Larsa, Isin et Babylone. A cette époque, cette dernière ville était gouvernée par la dynastie d'Amurru qui l'avait fait sortir de son obscurité. « Rim-Sin semble d'abord devoir garder la suprématie. La 15^e année de son règne, vers l'an 1970, il fait place à une coalition qui comprend Uruk, Isin, Babylone... sous la conduite du roi d'Uruk. Le fait d'armes qui illustre son règne et dont seront datées trente et une années est la prise d'Isin, vers l'an 1955... Mais Sin-muballiṭ, roi de Babylone, la 14^e année de son règne vers 1961 a livré bataille à l'armée d'Ur et de Larsa. Et lui aussi se vante, la 17^e année de son règne (vers 1958) de la prise d'Isin. Tout s'explique par le fait que la capitale, prise d'abord par

52-54. mu-da-aḫ-ḫi-id nu-uḫ-ši-im É É-gal-maḫ

55. GAL BUR (ušumgal) Lugal-ri (šarri) ri

56-57. ta-li-im (ilu) Za-mà-mà

58-59. mu-šar-ši-id šu-ba-at (al) Kiš (ki)

Sin-muballiṭ à la suite de sa victoire sur Rim-Sin, aurait été reprise par ce dernier qui l'aurait occupée jusqu'à sa mort... C'est dans la trente et unième année de son règne, vers l'an 1925, que Hammurabi, fils de Sin-muballiṭ, triomphe définitivement de Rim-Sin qui s'était retranché dans l'Etmubalum (situé à l'Orient de Larsa, vers l'Élam). D'un seul coup tombaient les emprises de Larsa et d'Isin. Les pays de Sumer et d'Akkad étaient unifiés sous le sceptre du grand monarque babylonien. » Dhorme, *R. B.* 1928, pp. 376-378. « La victoire de H eut pour conséquence la fusion de toute la Babylonie en un état unique et la prépondérance définitive de l'élément sémitique. La capitale de l'empire fut alors Babel, qui conserva ce rang à l'avenir. » Meissner, *B. u. A.*, I, p. 27.

Il n'y a pas entente parmi les assyriologues au sujet du sens à donner à la formule qui désigne la 2^e année du règne de H. Les uns comme Schorr (1913) et Dhorme (*R. B.*, 1928, p. 377) la traduisent : « année où il publia le droit dans le pays » et y voient une allusion à la promulgation du code. Scheil lui donne le sens « : celle où lui et ses préfets mettent l'ordre dans le pays ». *La Chronologie rectifiée du règne de H (1912)*. Dans le cas où le code aurait été publié réellement dès la 11^e année de H, il faudrait dire avec Dhorme que l'énumération des bienfaits et des exploits de H est un peu factice. En effet plusieurs de ces faits servent à dénommer des années postérieures, par ex. : la prise d'Uruk et celle d'Isin, la 7^e année, la 10^e l'affaire avec les gens de Malgi. On conçoit qu'il y ait là un grand inconvénient. Au contraire, si on ne se croit pas obligé à considérer la 11^e année comme celle de la publication du code, on aura toute liberté pour placer l'apparition de celui-ci après tous les faits auxquels le prologue fait allusion. C'est ainsi que le P. Scheil dit que, si les travaux à l'E Mešlam désignant la 40^e année sont les mêmes que ceux auxquels le prologue du code III 4-6 fait allusion, on devra reporter la publication du code après la 40^e année du règne de H. Scheil, *op. cit.*, p. 10.

52-54. L'E Galmah est le temple de la déesse Nin Karrak à Isin. Cette divinité n'est pas nommée ici. Mais elle figure parmi les dieux ou déesses adjurés dans l'épilogue, au dernier rang. XXVIII, 50-69. Voir les détails que nous donnons sur cette déesse à cet endroit. L'E Galmah d'Isin était aussi le temple de l'époux de Nin Karrak, le dieu guerrier Ninurtu. Meissner, *B. u. A.*, I, p. 10. En 1923-24 on a trouvé la tablette de fondation d'un édifice bâti par A-ammi-pad-da, vers 3100, en l'honneur de sa déesse Nin-Karrak. Cf. Woolley, *Ur und die Sintflut*, p. 59.

Nous avons trouvé précédemment I 55, 56 à propos du temple de Bel, l'E Kur, à Nippur, les mots employés ici pour exprimer l'enrichissement de l'E Galmah.

55. Comme I. 48, H. interromp l'énumération de ses œuvres pies pour s'attribuer une prérogative incomparable. Unnad donne aux idéogrammes employés ici la valeur phonétique ušumgallum, nom sumérien qu'il traduit par « monarque ». H veut dire ici qu'il est un roi incomparable, le roi des rois.

56-57. Zamama est le dieu de la ville de Kish, dont il est question dans les lignes suivantes. C'était un dieu guerrier, ainsi que le suppose H dans l'épilogue, d'abord par une allusion aux « armes » de ce dieu XXIV, 22-25 et ensuite par l'adjuration à ce « grand guerrier » de « briser les armes » du roi contempteur de son code XXVII, 81-91. Son emblème était une massue à tête d'animal. Dans nos notes sur les textes de l'épilogue, nous donnons plus de renseignements sur ce dieu.

Si H parle à la fois dans le prologue et dans l'épilogue de Zamama, comme d'Anu, d'Enlil, de Ninlil, d'Enki, de Šamaš, d'Enzu, etc..., il le fait pour une cause très différente. Au prologue, ce roi rappelle ses œuvres de piété envers ces dieux, tandis que dans l'épilogue il les adjure de le venger de ses ennemis. Or il est tout à fait conforme à la psychologie de rappeler d'abord aux personnes les services qu'on leur a rendus et ensuite de solliciter leurs secours. D'après Dhorme Ilbaba serait la lecture probable de Zamama. Dans plusieurs textes *talimu* est employé avec aḫu et signifie « frère jumeau ». Cf. *Delitzsch H W B.* Néanmoins Dhorme ne pense pas que ce mot signifie « jumeau », parce qu'il revient sans cesse. Cet assyriologue pense que *talimu* signifie ou « petit frère » ou « frère de père et de mère ». Unnad lui donne le sens de frère par le corps. Nous avons préféré adopter la traduction de Scheil « petit frère » comme la mieux adaptée au contexte. Quoiqu'il fallut de la présomption à H pour se dire le frère d'un dieu, il y a toutefois moins d'orgueil à se dire « petit frère de Zamama » qu'à se prétendre son frère de père et de mère.

Pour quel motif H se déclare-t-il « le petit frère de Zamama » ? Plutôt que de penser que c'était à cause d'Enlil, dont Zamama était le fils et auquel H devait en partie sa vocation, nous croyons que c'était à cause de la protection toute fraternelle que le dieu de la guerre accordait au roi de Babylone. En effet, H dit que c'est par les armes, dont Zamama et Innina l'ont investi, qu'il a triomphé de tous ses ennemis. XXIV, 22-39. Bien plus, en disant que ce dieu « marche à sa droite » dans les combats XXVII, 85 ne nous le représente-t-il pas comme un grand frère guidant son petit frère ?

58-59. On est fixé depuis longtemps sur le site de Kish, à el-Oheimir à une vingtaine de kilomètres de l'antique Babylone. « Son nom arabe, diminutif de *ahmar* « rouge », exprime l'effet que produit sur le visiteur, la vue de ce tell rougeâtre dont l'aspect tranche nettement avec la plaine environnante. » Dhorme, *R. B.*, 1925, p. 459. Autrefois cette ville était située sur le cours de l'Euphrate.

Kish est une des cités les plus anciennes et les plus importantes du monde sémitique. « On peut dire que les grandes capitales, Kish et Agadé, sont les deux pôles du monde sémitique, dès la plus haute antiquité. Elles présagent Babylone et en préparent la splendeur. » Dhorme, *R. B.*, 1925, p. 459.

Dans ses fouilles à Kish, M. Stephen Langdon a trouvé des traces du Déluge. Il a trouvé en effet : une couche préhistorique, une couche de civilisation protohistorique, un hiatus occasionné par un déluge, reprise de la civilisation. Cet assyriologue assigne pour le Déluge les environs de 3300. Voir dans Dhorme, *R. B.*, 1930, pp. 482-484 l'analyse de l'article *The biblical Deluge an ascertained fact* publié par Langdon dans *Illustrated London News*, 8 fév. 1930.

- 52-54. ayant fait regorger de richesses l'E galmah,
 55. monarque des rois,
 56-57 petit frère de Zamama,
 58-59. ayant fondé l'habitation de la ville de Kish,

Après le Déluge, on compte quatre dynasties de Kish, qui toutes ont précédé celle d'Akkad. La 1^{re} dyn. de Kish suivit immédiatement le Déluge. Elle contient 23 rois pour 24, 510 ans. Dhorme a cru trouver, parmi les noms de plusieurs de ses rois, des noms d'animaux ou d'astres. « Le caractère factice de cette dynastie dans laquelle apparaissent des astres et des héros mythiques dit-il, est confirmé par les nombres invraisemblables qui sont attribués à chaque règne... Ce qu'on pourrait retenir, c'est que, dès les premiers temps de l'histoire, la cité de Kish posséda l'hégémonie sur ce qui sera plus tard le pays d'Akkad ou la Babylonie. » *R. B.*, 1926, p. 71. — La II^e dyn. de Kish occupe le 5^e rang : elle compte 8 rois pour 3.195 ans, chiffre qui donne des règnes d'une longueur fabuleuse. Cependant pour la dynastie précédente, la 1^{re} d'Ur la durée des règnes était normale et on assignait la date approximative de 3.100 pour le 1^{er} de ses rois. — La III^e dyn., de Kish occupe le 11^e rang. Elle fut fondée par Kug-ilu-Bau, la cabaretière « qui fixa les fondations de Kish et qui régna 100 ans. » Le personnage, malgré la durée exagérée de son règne appartient à l'histoire plus qu'à la légende » Dhorme, *R. B.*, 1926, p. 81. Un autre roi, dont le nom ne nous a pas été transmis régna également cent ans. — La IV^e dyn. de Kish vient au 13^e rang, elle compte 7 rois pour une durée de 491 ans. Mais, comme on connaît par des documents les noms d'autres rois, on ne doit pas trop s'en rapporter aux listes officielles. « Les sept règnes de la IV^e dyn. de Kish n'auraient rien d'anormal, si le second roi n'était censé régner pendant la durée légendaire de 400 ans... Les rois de cette IV^e dyn. de Kish, à l'exception d'Ur-(ilu) Za-ma-ma, qui reparaitra dans l'histoire de Sargon l'ancien sont inconnus, par ailleurs. » Dhorme, *R. B.*, 1926, p. 225. Kish fut vaincue par le roi d'Erech Lugal Zaggisi (vers 2662-2638), et soumise ensuite à Sharrou-Kin, fondateur de la dyn. d'Akkad (vers 2637-2582), qui prend le titre de « roi de Kish ». En termes laconiques, les inscriptions nous disent que Sharrou Kin « remit la ville de Kish à sa place », ce qui signifie qu'il la rebâtit dans sa splendeur première.

Le tell de l'antique Kish a été fouillé plusieurs fois. Les premiers travaux furent entrepris en 1912, par une mission française sous la direction de M. de Genouillac. « Les recherches ont attaqué d'abord la tour à étages, dont la terrasse portait le nom d'E-Kišib-ba « maison des nombres ». C'est surtout sous la dynastie néo-babylonienne que ce sanctuaire dédié à Ilbaba (lecture probable de Zamama), a été restauré et embelli... Près de 1.400 tablettes ou fragments de tablettes ont été retrouvés dans les sondages sur ce sol bouleversé depuis près de quatre mille ans... Nous ne saurions trop attirer l'attention sur une très belle collection de vases... Parmi les tombes mises à jour il en est une datant de la 1^{re} dyn. babylonienne... C'est non loin de la ziggourat que se trouvait le groupe de chambres, où un certain nombre de tablettes scolaires avaient fait reconnaître l'école des scribes. Certains fragments de tablettes portant le titre « tablettes du temple d'Ilbaba », il n'est pas douteux que le précieux dépôt ne fut une partie de la bibliothèque du temple » Dhorme, *R. B.*, 1925, pp. 460-461. En 1924, M. de Genouillac a fait paraître, chez Champion, sous le titre « Premières recherches archéologiques à Kish », t. I, une partie des résultats remarquables de sa mission.

D'autres campagnes de fouilles ont été entreprises à Kish sous la direction de M. Mackay, au nom de l'Université d'Oxford et sous le contrôle assyriologique de M. Langdon. A la fin de 1924 M. Langdon fit paraître chez Geuthner, *Excavations of Kish, vol. I*. Dans ce premier volume il expose les résultats des campagnes de fouilles de 1922 et de 1923-1924, qui, malgré leur importance, ne sont pas décisifs pour notre connaissance des origines et du rôle de Kish. M. Mackay consacre seulement quelques pages à la description du temple *E-me-le-ur-sag* qui a été dégagé complètement lors de la première campagne. La ziggourat *U-nir-ki-dur-mah* avait pour base 185 pieds sur 198. On en a retrouvé aussi les traces d'un palais présargonique. Les objets trouvés dans les chambres ont montré que l'art de cette époque était des plus habiles, cf. *ibid.*, p. 148. Dans de nombreuses tombes pré-sargoniques, on a trouvé des vases funéraires, toute une poterie archaïque, des armes, des objets de parure et de toilette, des sceaux. Dans la bibliothèque on a trouvé plusieurs tablettes grammaticales ou religieuses, dont malheureusement la plupart sont dans un état de conservation lamentable.

Le P. Vincent a fait ressortir l'intérêt, que les fouilles de Mackay à Kish présentent au point de vue archéologique. Les tombes, qui datent de 3000 environ, étaient des fosses rectangulaires revêtues de briques. Comme à Ur, on a constaté que le cadavre « vêtu, paré, parfois protégé en outre par une natte, était placé dans une attitude légèrement contractée, sur le côté droit ou gauche, sans aucune orientation fixe, entre les mains invariablement ramenées à la hauteur du visage était une coupe, des vases et un brasero s'accumulent sans position constante. Des armes accompagnaient les restes masculins, tandis que des objets de toilette ou quelques bijoux sont associés aux sépultures féminines. Dans les tombes d'enfants se rencontrent des jouets et une céramique en miniature ». *R. B.*, 1932, p. 459. Cf. Voir aussi la pl. 12 et les pp. 38 ss., 26-28 dans Woolley, *Ur und Sint flut*. Le P. Vincent, ayant remarqué la présence des cylindres-cachets dans les sépultures de femmes en induit « que les femmes possédant leur sceau, jouissaient donc alors des mêmes prérogatives que les hommes dans les transactions sociales. Le mobilier (armes, parure, ustensiles variés, céramique surtout) présenterait déjà une quinzaine de types ». Le P. Vincent fait surtout remarquer des vases ayant une anse, modelée en silhouette de femme et perforée dans lesquelles on verrait un vestige de la déesse des eaux *Nintud* ou *Nina*, p. 460. Dans la seconde partie de son Mémoire sur les fouilles de Kish, M. Mackay décrit les vestiges d'un palais sumérien de la seconde dynastie de Kish vers 3000. Il offre sur d'autres vestiges de même nature la supériorité « d'une conservation assez remarquable pour que le diligent explorateur en ait pu ressaisir l'ordonnance presque intégrale ». Aussi le P. Vincent peut-il dire que ce monument de Kish est sans contredit jusqu'à ce jour le type le plus parfait d'une résidence princière fortifiée dans la Basse Mésopotamie quelque 3.000 avant notre ère. *R. B.* 1932, p. 310.

Il veut signifier qu'il fit dans la ville de Kish des réparations si importantes qu'elles équivalaient à

- 60-62. mu-uš-ta-áš-ḫi-ir me-li-im-mi É Me-te-ur-sag
 63-65. mu-uš-te-is-bi pa-ar-zi ra-bu-u-tim ša (ilu) RI (Ninni)
 66-67. pa-ki-id bi-tim Ḥar-sag-kalam-ma
 68. É kisal na-ki-ri

69-Col. III, 1. ša Ur-ra ru-šu u-ša-ak-ši-du ni-is-ma-zu

2-3. mu-ša-te-ir (al) Tig-gab-a (ki) Kuta

4-6. mu-ra-ab-bi-iš mi-im-ma šum-šu a-na Miš-lam

une véritable fondation. Cette expression équivaut sensiblement à celle qu'emploie Sarru-Kin en disant « qu'il remit la ville à sa place ». Par « habitation » nous ne pensons qu'il soit question ni du temple, ni du palais royal découvert par la mission Mackay. Du temple les ll. 60-62 en parlent. Pour le palais, un autre mot que *šu-ba-al* aurait été employé. Nous pensons que le roi de Babylone veut seulement signifier que ses travaux de restauration rendirent l'habitation de Kish beaucoup plus confortable et agréable. Si on songe que les fouilles montrent que l'on se servait beaucoup de briques séchées au soleil, on comprendra et l'opportunité et le bienfait de la restauration, dont parle Ḥ.

60-62. L'E-mete-ursag est le nom du temple de Kish. La 36^e année du règne est ainsi désignée : « Année, où il restaura l'E-mete-ursag et a érigé la tour du temple, l'habitation élevée de Zamama et d'Innana, dont la pointe s'élève comme les cieux » (trad. Schorr, p. 592). Par ce texte, nous constatons, que l'E-mete-ursag de Kish était consacré à la fois à Zamama et à Nini, Inana (Ištar). Or c'est bien ce que suppose le prologue du CH. Il a déjà mentionné Zamama ll. 56-57 et il va parler de Ninni aux lignes suivantes.

De plus la dénomination de la 36^e année distingue deux parties dans le temple de Kish, le temple proprement dit où l'on offrait les sacrifices et la ziggurat, la tour à étages qui était le lieu d'habitation des dieux. Par les renseignements que nous avons donnés sur les fouilles de Kish, on a pu constater que Mackay et Langdon avaient retrouvé les vestiges du temple et de la ziggurat de l'E mete-ursag. Quant à la hauteur, atteignant les cieux, elle rappelle celle de la tour de Babel. Gen. XI, 4.

Il est facile de constater que les termes employés pour exprimer les travaux accomplis par Ḥ à l'E mete-ursag sont bien différents. Ici il s'agit d'une œuvre d'ornementation et d'enrichissement, tandis que ce sont de véritables constructions qui caractérisent la 36^e année. Aussi il est très possible, que Ḥ ait accompli deux sortes de travaux à l'E mete-ursag. Si on croit que le code a été promulgué la 2^e année, ou du moins à une date antérieure à la 36^e année du règne du Ḥ il est évident que la diversité des travaux s'impose. Mais si l'on suppose que le code a été promulgué la 40^e année, on pourra admettre l'identité des travaux, malgré la diversité des formules.

Dans l'E sag-il il y avait une cour commune à Ištar et à Zababa, cf. Les calculs de la « *tablette de l'Esagil* », Thureau-Dangin, *R. Assy. XIX II (1921)*, p. 88.

63-65. D'après ce texte, il y avait à Kish des sanctuaires consacrés à Ninni (Ištar). Cette déesse était honorée avec Zamama dans l'E Mete-ursag. Elle possédait de plus des sanctuaires qui lui étaient dédiés spécialement. Et nous constatons par le présent texte qu'ils étaient vastes.

Le mot *pašum* n'est pas employé généralement pour indiquer les sanctuaires. Généralement il signifie « habitation obscure ». Mais ici, il n'y a pas de doute sur le sens de sanctuaire, puisqu'il s'agit de la déesse Ninni. D'ailleurs il ne répugne pas que le sanctuaire même soit obscur. Suivant le sens de *sabu*, Ḥ veut dire qu'il a fait des travaux destinés à consolider ou à orner les temples, dont il s'agit.

66-67. Ḥar-sag-Kalama, « montagne du monde », était une ville très proche de Kish. Aussi l'appelle-t-on « la ville jumelle de Kish ». « Langdon la localise dans les ruines (à l'est d'el Oheimir) qui portent le nom d'*Inghara*. Il est probable, en effet, que primitivement, il n'y avait qu'une ville, Kish, et que son temple, dont le nom était *E-ḥar-sag-kalama* « temple de la montagne du monde », est devenu le centre d'une agglomération qu'on pouvait considérer comme une seconde cité. Un fait analogue s'est produit à Lagash (Tello), où le temple de la déesse *Nin-mar*, bâti par Ur-Nina, donna son nom à la ville E- (dingi) *Min-mar-ki*. » Dhorme, *R. B.*, 1927, pp. 147, 148. Il est évident, comme l'ont compris Scheil et Ungnad, qu'il ne s'agit pas des maisons de la ville d'*Ḥar-sag-Kalama*, mais bien de son temple. Outre que ce ne serait pas très honorifique pour Ḥ d'être l'inspecteur des maisons de particuliers, il n'y a pas le déterminatif de ville, mais bien celui des temples, quoique le signe employé à cet effet ne soit pas le signe habituel signifiant temple E, en sumérien, et *bit*, en akkadien, c'est-à-dire maison et que l'on ait écrit syllabiquement *bi-tim*. On peut conjecturer que les divinités honorées spécialement à *Ḥar-sag-Kalama* étaient les mêmes qu'à Kish, dont elle était si rapprochée. De fait le texte ne mentionne aucun dieu pour cette ville. Il faut donc supposer que Zamama et Ninni, qui ont été mentionnés pour Kish, jouissaient du même culte dans sa ville jumelle. Dhorme nous dit en effet que Ninni avait joui à *Ḥar-sag-Kalam-ma* et à Kish d'un culte non moins fervent qu'à Erech.

Pakidum signifie visiteur. Plutôt que d'employer pour le grand roi les titres d'inspecteur ou de sacrastain, nous avons adopté la traduction « surveillant ».

Les renseignements historiques et archéologiques sur *Ḥar-sag-Kalama* sont à peu près les mêmes que ceux qui se rapportent à Kish.

68. Au début de cette ligne nous trouvons un idéogramme dont la valeur phonétique est *Kisallum*, précédé du déterminatif des édifices É (bit). *Kisallum* signifie « plate-forme » d'un temple. Comme il est question de l'ennemi, la traduction de Scheil « boulevard » est tout à fait appropriée.

On peut se demander si ici Ḥ, suivant son habitude interrompt l'énumération de ses bienfaits ou de ses exploits pour faire son propre éloge, ou s'il parle du temple d'*Ḥar-sag-Kalama*. En d'autres termes est-ce Ḥ lui-même ou est-ce le temple 66-67 qui est le boulevard contre lequel se brise l'ennemi. Nous préférons admettre la seconde interprétation. D'une part il serait étrange que Ḥ se comparât lui-même à un édifice, et d'autre part le terme *kisallum* s'emploie généralement pour les temples et la conception

- 60-62. ayant entouré d'éclat l'E Meteursag,
 63-65. ayant consolidé les grands sanctuaires de Ninni,
 66-67. surveillant la maison (le temple) d'Harsagkalamma,
 68. boulevard pour l'ennemi
 69-Col. III, 1. à qui Ur-ra, son compagnon, a fait atteindre son désir,
 2-3. ayant rendu surabondante la ville de Kuta,
 4-6. ayant augmenté tout (ce qui a) son nom (toute chose) à Meš-lam

d'une divinité éloignant les ennemis de son sanctuaire et de sa ville est tout à fait en harmonie avec les croyances des contemporains de H.

69-III, 1. Que la l. 68 se rapporte au temple ou à H, il est certain que le pronom relatif, par lequel débute cette proposition se réfère à H.

Le P. Scheil lit le premier signe de la ligne 69, le seul qui présente quelque difficulté *nil*. Il possède en effet cette valeur, aussi bien que celles de uš, us, uz dans Delitzsch, n° 142 et dans Th. Dangin. N° 120. Puis le R. P. traduit *nil-ra-ru-šu* par « son auxiliaire ». Les mots *nararu* ou *neraru* signifient en effet auxiliaire.

Toutefois, cette lecture, correcte aux points de vue du texte et du lexique, présente quelques difficultés au point de vue du contexte. Quel est « cet auxiliaire » qui fait atteindre à H son désir ? Seule une divinité, pourrait revendiquer ce pouvoir. Or aucun dieu n'est nommé ici, *Tutu* ne venant que bien plus loin III 10. Mais dans le contexte immédiat, il est parlé et de la ville de Kutha, et du temple de Nergal, E Meslam III 2-6. Il conviendrait donc parfaitement au contexte qu'un début de la l. 69 Nergal, ou un dieu s'approchant beaucoup de lui, s'identifiant presque avec lui, soit nommé. C'est ce que propose de faire Ungnad, en suggérant la lecture *Ur-ra ru šu* « Ur-ra, son compagnon », et en identifiant Ur-ra à Nergal. Cette leçon convient au contexte, malgré l'absence du déterminatif de la divinité et quoiqu'il soit difficile de trouver la valeur *ur* ou *ir* pour le premier signe.

Dans l'épilogue Nergal est adjuré XXVIII/ 24-39. Comme ici, il est question de lui après Zamama et Ninni. Remarquons enfin la grande ressemblance des bienfaits attribués : « m'ayant fait obtenir la victoire par sa grande puissance » de l'épilogue équivaut « à faire atteindre son désir » du prologue et l'explique. Voir dans l'épilogue, des renseignements que nous donnons sur Nergal. Dans le panthéon suméro-babylonien, un dieu appelé *Ur-ra* ou *Ir-ra*, présentait une grande ressemblance avec Nergal, au point de pouvoir être identifié avec lui. D'après Meissner, dans son ouvrage *B. u. A., II, p. 38*, Ir-ra correspond à Nergal. Il est « le seigneur de la tempête et de la destruction ». Par la guerre, le feu et la peste il décime les hommes. Son épouse est *Nin-mug* ou *Šubula*, d'après d'autres documents. « Le conseiller et le ministre » de Nergal-Ir-ra est Passaga-Išum. C'est lui qui fournit l'occasion à son maître de dévaster le pays. Les théologiens akkadiens ont donné à Nergal différents noms suivant les villes où il était adoré. Ils ont dit notamment : « Ir-ra est le Nergal de Kuta. » Cf. Meissner, *ibid.*, p. 48. Dans le mythe d'Ir-ra, il est rapporté qu'Anu créa sept mauvais démons et les soumet à Ir-ra pour être ses auxiliaires dans la destruction des hommes et des animaux. De fait Ir-ra détruit plusieurs villes et sa colère ne s'apaise qu'après l'accomplissement de cette œuvre de ruine. *Ibid.*, pp. 186, 187. Dans des présages tirés de la pluie, nous constatons que Nergal et Ir-ra sont juxtaposés. On dit en effet que si la pluie vient au mois d'Adar « Nergal » mangera dans le pays » ; que, si elle vient dans le mois intercalaire d'Adar « les produits des champs seront maigres ou qu'Ir-ra visitera le pays ». Cf. *Ibid.*, p. 259. « Le chanteur, qui chantait bien le chant d'Ir-ra et le scribe, qui l'apprenait par cœur, était, d'après la conception babylonienne, épargné par la peste. » *Ibid.*, p. 259. Dans la liste des dieux sumériens du catalogue A O. 5373 publiée par M. de Genouillac, nous trouvons un dieu *Ir-ra-gal* R A O, XXV, III, p. 134, qui ressemble beaucoup à celui, dont nous parlons, puisque c'est le même nom avec l'épithète « grand ».

2-3. Mu-ša-te-ir, du verbe *uta*, signifie « ayant fait surabonder », métaphore pour « ayant enrichi grandement ». Cf. la prophétie de Jacob, où ce patriarche dit de Ruben : outrance *jeter* d'élévation, outrance de force. (Traduction Lagrange, *R. B.*, 1896). *Jether* signifie « reste ». Mais le sens demande que ce soit un reste en trop, d'où outrance.

La ville de Kuta, située dans le pays d'Akkad, se trouvait sur un canal, au sud-est de Sippar et au nord de Kish. Elle correspond à l'actuelle *Tell-Ibrahim*, située sur le canal *Hahl Ibrahim*. Kuta n'est pas mentionné dans la table ethnographique. Gen. X. Nous savons à la fois par les documents assyriens (prisme de Sargon 23 ss.) et par la Bible, qu'après la prise de Samarie ses habitants furent déportés et que les gens de Kuta, figuraient parmi les populations transplantées en Israël II Rois XVII 6, 24, 30.

Le dieu principal de Kuta était Nergal et son temple était l'E Mešlam. Nous avons déjà dit que Nergal figure parmi les dieux adjurés par H de châtier les contempteurs de sa stèle, XXVIII, 24-39. Nergal, dont le nom signifie « seigneur de la grande demeure » était le dieu des morts, de l'enfer et de la peste. Son épouse se nomme Eriškigal « Princesse de la grande terre ». La grande demeure et la grande terre c'était une même région, l'enfer... Chargé de peupler les enfers, Nergal apparut aux Babyloniens, comme un dieu de la destruction. Cf. Dhorme, *R A B*, pp. 76-77. La Bible nous apprend que les gens de Kuta transplantés en Sansarie, firent des idoles à Nergal II Rois XVII 30. Ce même document nous dit que les gens de Sépharwaim brûlaient des enfants en l'honneur de leurs dieux Adarmélék et 'Anammélék. Or le P. Lagrange a montré la ressemblance de Nergal avec Milkom des Ammonites, Moloch, Mélék ou Milk des Phéniciens, divinités auxquelles on immolait des victimes humaines et spécialement des enfants *E R S*, pp. 107-109. On s'imaginait que Nergal, pour peupler son empire infernal, envoyait des fléaux mortels comme la peste, la famine et la guerre et que « pour lui faire lâcher prise, il fallait lui envoyer des victimes de choix, jeunes encore » cf. Dhorme, *ibid.* Kuta fut une des villes choisies de préférence pour la sépulture. Cf. Meissner, *B. u. A.*, p. 426.

4-6. L'E Mešlam était le temple Nergal-Ir-ra à Kuta. Du nom de ce temple était appelé un dieu qui

- 7-9. ri-mu-um ka-ad-ru-um mu-na-ak-ki-ip za-i-ri
 10. na-ra-am Tu-tu
 11-12. mu-ri-iš al Bar-zi-ba(ki)
 13. na-'i-du-um
 14-15. la mu-up-pa-ar-ku-ū-um a-na É Zi-da
 16. i-lu šarri-ri
 17. mu-di ŠI-IG-im (ḥasisim-im)
 18-20. mu-ša-ad-di-il me-ri-eš-tim ša Dil-bat(ki)

ressemblait beaucoup à Nergal, le dieu Meslamta'ea « celui qui sort de l'E Meslam » Meiss., *B. u. A.*, II, p. 37.

La 40^e année du règne de H, serait désignée par la formule, « année, où le canal de Sippar Tišit-Elili fut creusé », d'après Schorr qui se réfère à des dates de contrats. *All. Rech.*, p. 593. Le P. Scheil connaît cette formule. Mais il pense qu'elle est tirée d'un district autre que celui de Babylone. Pour lui, la 40^e année du règne de H est désignée comme « celle où on agrandit ou on restaure l'E Meslam de Nergal à Koutha dans le voisinage ». Cette date est donnée, d'après une liste comprenant les désignations des 43 années du règne de H. Or le P. Scheil montre la supériorité des listes récapitulatives, sur les listes formées à l'aide des documents, ceux-ci ne donnant pas l'ordre respectif des années, mais manifestement seulement les événements éponymes. On possédait quatre listes récapitulatives donnant la suite de 35 événements sur 43. Mais le P. Scheil possède « un inventaire chronologique presque complet de tous les titres des années de H. Il comble les lacunes, dissipe les doutes, rectifie notre classement ». *La chronologie rectifiée du règne de H.* (1912), pp. 5 ss. On peut donc adopter, pour la 40^e année du règne de H, la désignation proposée par le document de Scheil. Mais alors on peut se poser, relativement à la date du C. H., la question que cet assyriologue formule ainsi. « Si les travaux de l'E Meslam mentionnés pour désigner la 40^e année sont les mêmes que ceux auxquels C. H. III, 4-5 fait allusion, il s'ensuit que la promulgation du Code est à reporter après la 40^e année du règne. » *Ibid.*, p. 10.

Nous avons déjà dit que le P. Scheil n'avait trouvé « dans ce palmarès aucune mention d'une Année du Code de Lois, de ce code désormais fameux et propre à immortaliser non seulement une année, mais un siècle entier », p. 11. Tandis que Schorr appelle la 2^e année : « celle où il promulgua le droit au pays », Scheil la désigne comme « celle où lui et ses préfets mettent l'ordre dans le pays », p. 7.

Ainsi que le fait remarquer Scheil, il n'est pas sûr que les travaux exécutés à l'E Meslam, dont parle notre texte soient les mêmes que ceux qui désignent la 40^e année du règne de H. Aussi on n'est pas autorisé à assigner avec certitude une date si reculée à la publication du code.

7-9. Ici de nouveau H interrompt l'énumération de ses œuvres pies et de ses exploits pour ajouter un trait nouveau et saillant à l'éloge de sa propre personne.

Aux yeux des Suméro-Akkadiens, la comparaison avec un animal, loin d'impliquer une injure, pouvait équivaloir à un grand éloge. La plupart des dieux avaient des animaux comme emblèmes. Dans sa bénédiction suprême, Jacob compare Juda à un lion, Issâkar à un âne robuste, Dan à un serpent, Joseph probablement à un jeune taureau. *Gen. XLIX*, 22; *Rimu* est le bœuf sauvage, le buffle. Comparer avec l'hébreu *re'em* et *rim*. Cf. Ps. XXII, 22 où le Messie demande d'être délivré de la gueule du lion et des cornes du buffle, Ps. XCII 11; Job XXXIX 9-12 où l'on insiste sur la force indomptable du buffle... *Munakkip* à la forme intensive que Ungrad traduit justement par *renverser*, tandis que la forme simple *nkp* signifie simplement frapper. Évidemment, c'est dans ses cornes que réside la puissance du buffle, c'est avec elles qu'il peut renverser son ennemi.

On conçoit dès lors que les cornes aient été considérées comme les symboles de la puissance. Beaucoup de dieux babyloniens et assyriens étaient coiffés de tiaras constituées par des rangs de cornes superposées. La tiare de Shamash, au haut de la stèle, est formée par 4 rangs de cornes. Sin, dans la stèle d'Ur-Nannmas a une tiare semblable. Dans beaucoup de psaumes ou de cantiques hébreux la corne est employée pour désigner métaphoriquement la puissance, cf. notamment Ps. LXXV-LXXIV.

10. *Naram*, nom dérivé du verbe *Namu* aimer, signifie amour, ou objet de l'amour, favori.

Tutu est le nom sumérien de Nabu. Le premier de ces noms signifie « le générateur, le rénovation » des dieux et le second « le parleur ». Nabu était le fils de Marduk le plus connu et le plus célèbre. Originellement il avait des fonctions analogues à celles de son père. D'après E. Meissner le nom de Tutu, que H lui donne ici est un nom qui appartenait en propre à Marduk. Plus tard sa propriété de « dieu écrivain » fut surtout mise en relief comme sa caractéristique : il écrivait en effet les messages dans l'assemblée des dieux, présidait par son père. C'est pourquoi il est « l'écrivain de tout, le porteur des tablettes du destin des dieux, celui qui inspecte le cercle du ciel et de la terre, celui qui s'empare des tablettes du destin ». En tant qu'écrivain divin, il est naturellement le dieu de la sagesse, « qui sait tout » et qui fait présent à ses adeptes « d'une large oreille » pour l'intelligence de la science. On le considère parfois « comme la divinité de la végétation » qui ouvre les sources et qui fait croître le blé désiré... » Son principal lieu de culte se trouvait à Borsippa, la ville-sœur de Babylone et son temple était l'E Zida. Quelquefois Nébo eut un grand crédit en Assyrie, mais pas toujours à cause de la rivalité avec Babylone. Astronomiquement, Nébo correspond à la planète Mercure. Son symbole est un stylet d'écrivain. Cf. Meissner II, p. 17. On attribuait à Marduk-Tutu 50 noms qu'une prière énumérait et expliquait : Tutu le créateur du renouvellement des dieux — Tutu-Ziukkina (vie du peuple) — Tutu-Ziku, qui tient la purification... *ibid.*, p. 181. Dans le poème de la Création, VII tab., on parle plusieurs fois de Marduk, sous le nom de Tutu « le créateur de leur (des dieux) renouvellement », 9. Toutou Zi-oukkim « vie de la troupe des dieux », 15. Toutou Zi-azag « qui effectue la purification », 19. Toutou Aga-azag « seigneur de l'incantation », 25, 26. Toutou, Tou-azag « son incantation est pure », 33 —

- 7-9. buffle puissant renversant l'ennemi,
- 10. favori de Tutu,
- 11-12. réjouissant (la ville de) Barziba,
- 13. l'illustre,
- 14-15. n'ayant point été négligent pour l'E Zida,
- 16. dieu des rois,
- 17. savant, sage,
- 18-20. ayant étendu les plantations de Dilbat,

les dieux grands nommèrent les cinquante noms de Marduk, 123, 124. La tablette VII contenait les cinquante noms de Mardouk, cf. Dhorme, *Choix de textes*, pp. 69, 71, 73, 79.

11-12. Barziba (grec Borsippa) ville sœur de Babylone, se trouvait à environ 37 ^{km} au sud de Babel. à laquelle elle était unie par un canal. C'était, ainsi que nous venons de le dire, la ville consacrée à Nabu (Tutu), fils de Marduk. Borsippa est une des nombreuses villes, où Ea possédait un sanctuaire *Meissner II, 14*, Il en était de même d'Hadad, *ibid.*, p. 23, de Gula, p. 31, de Ninkarrak, p. 33. Nabu, étant avec Bel et Marduk, un dieu fixant les destinées, sa ville avait une grande importance, au point de vue religieux. Borsippa possédait une bibliothèque ; mais les livres qui nous en sont parvenus sont de date relativement récente *Meissner II, p. 331*. Aujourd'hui Borsippa s'appelle Birs Nimroud. Ce nom donné par les nouveaux habitants du lieu, contient une allusion à Nemrod de Gen. X, 8-10.

Muriš, à la forme intensive, faisant pousser des cris de joie ou réjouissants. C'est en comblant Barsip de bienfaits importants et nombreux que H arriva à ce résultat. Il nous spécifie qu'il s'est conduit ainsi pour le grand temple de cette ville l'E Zida.

13. H s'est déjà attribué cet éloge I, 30 et il le fera encore IV, 64. Le contexte justifie cette épithète. Le monarque parle de son illustration plutôt pour faire ressortir le mérite de sa piété envers les dieux que pour signifier que celle-ci lui a été acquise précisément par tous ses actes de dévotion.

14-15. L'E Zida est le nom du temple de Nabu-Marduk à Barziba. Son nom signifie « maison stable ». Cf. Dhorme, *R A B*, p. 103. On en a retrouvé les ruines. Voir le plan dans Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, p. 291 ou dans Meissner, *B. u. A.*, I, p. 305. Le plan de ces ruines sert, ainsi que d'autres, à ce dernier auteur pour montrer que le temple babylonien se composait essentiellement de deux parties : la demeure propre du dieu et la tour du temple ou *ziggurattu*. Cette dualité était exprimée par les noms. Ainsi le temple de Borsippa était appelé *E-zida* et sa tour *E-uriminanki*, p. 302. Voir la description des autres parties des temples (cella, chapelles). Suivant Meissner l'E Zida serait mieux conservé que l'E-sag-il. Sa surface rectangulaire était entourée d'un rang de tours. A l'intérieur de ces murs se trouvait un grand nombre de chambres étroites juxtaposées qui servaient d'asile aux pèlerins et aux denrées de magasin. A l'intérieur de cette enceinte se trouvait le temple proprement dit, dont les murs d'argile étaient affermis par un revêtement en pierres. Par un vestibule, on entrait dans la grande cour principale. Par un autre côté, on entrait dans la cella principale, près de laquelle Nebukadnezar plaça deux puissants taureaux de bronze. Après avoir traversé deux chambres, on pénétrait dans le saint des saints *E-sidduanakki*, dont, toute la largeur était occupée par le piédestal de la statue du souverain seigneur Nébo. A hauteur d'homme au-dessus du sol, se trouvaient à droite et à gauche, à côté de la niche principale, encore deux niches latérales pour deux autres divinités. La toiture était formée par de puissants cèdres que Nebukadnezar avec ses mains pures avait fait tomber de la montagne du Liban, avait couverts d'or étincelant et ornés de pierres précieuses. Les portes de la chapelle avaient une garniture en argent brillant et à l'intérieur tout étincelait d'un éclat oriental. De l'angle sud-est on parvenait dans une cour latérale qui certainement avait un accès à un espace où était l'autel et à un sanctuaire où se trouvait un socle et qui probablement servait de lieu d'habitation à Taschmètre, l'épouse de Nébo. Les autres endroits du temple n'ont qu'une signification secondaire. Cf. Meissner, *B. u. A.*, I, p. 306. Dans quelques hymnes à Marduk, on attribue à ce dieu certains droits sur l'E Zida : « Repose-toi, seigneur de l'E Zida, ta maison peut se réjouir de toi. » Meissner, *op. cit.*, II, p. 161. C'est par une litote que H nous déclare n'avoir pas été négligent pour l'E Zida. Toutefois, nous avons pu constater que, dans sa description des ruines de ce temple, Meissner ne fait pas d'allusion à l'œuvre de ce roi.

16. Nous adoptons la traduction de Ungnad. Au lieu de donner au dernier signe sa valeur syllabique *ri*, Scheil lui donne sa valeur idéographique *ali* et traduit par « divin roi de la ville ». La valeur phonétique *ri* pour ce signe n'était pas encore prouvée lors de la traduction du C. H. (1902).

Dans les deux traductions, H s'attribue la divinité. Peut-être est-il permis de constater un scrupule de ce roi à se mettre exactement sur le même pied que les dieux proprement dits, dans le fait que le mot *i-lu* est écrit syllabiquement et non par l'idéogramme usité d'habitude. La ville, dont on vient de parler, est Borsippa. On ne voit pas pourquoi H se proclame « le divin roi » de Borsippa plutôt que de Babylone. Peut-être à cause du voisinage des deux villes, considérait-il la première comme une extension de la seconde. Toutefois, à cause de cette difficulté, nous préférons la traduction de Ungnad, d'autant plus que l'orgueil de H. était assez grand pour lui permettre de se considérer, comme un dieu par rapport aux autres rois.

17. H continue son panégyrique en se déclarant *mudi*, savant (héb. *iadha*) et sage, réfléchi ou intelligent. Ces trois épithètes sont synonymes. Chez les Sémites, comme chez tous les peuples, la véritable intelligence, c'est la sagesse. D'autre part pour permettre à l'intelligence ou à la sagesse de s'exercer, il lui faut des connaissances, donc la science. De fait chez les Sémites les hommes ou les livres de sagesse sont du même coup des hommes ou des livres de science.

18-20. Dilbat était encore une ville du pays d'Akkad. Elle se trouvait à environ 12 ^{km} au sud de Barsip. Elle était consacrée au dieu Uraš, le seigneur des plantations, dont il est question 21-23. Aussi était-elle

- 21-23. mu-ga-ar-ri-in GUR GUR (karé) a-na (ilu) IB (Uraš) ga-aš-ri-im
 24-23. be-lum zi-ma-at ha-aṭ-ṭi-im ù a-gi-im,
 27-29. Ša ú-ša-ak-li-lu-šu è-ri-iš-tum (ilu) Ma-ma
 30-32. mu-ki-in ù-zu-ra-tim ša Keš (ki)
 33-35. mu-di-eš-ši ma-ka-li el-lu-tim a-na (ilu) Nin-tu
 36-37. mu-uš-ta-lum gi-it-ma-lum
 38-42. ša-i-im mi-ri-tim ù ma-aš-ki-tim a-na Šir-pur-la (ki) ù Gir-su (ki),

renommée pour son agriculture. Elle correspond à l'actuelle Dêlem. Les fouilles ont permis d'y retrouver des documents juridiques. M. Gautier notamment a publié 67 tablettes contenant des contrats d'affaires d'une famille de marchand pendant l'espace de trois générations successives. Gautier, *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la I^{re} dyn. bab. Le Caire, 1908*. Merišu, de eriš, signifie plantation. Comme on ne spécifie pas, s'il s'agit de blé, de sésame, de légumes ou de palmiers, on pourrait bien traduire par culture. H dit donc, qu'en l'honneur d'Uraš, il a augmenté les surfaces des plantations ou des cultures de Dilbat.

21-23. Uraš, le dieu de Dilbat était le dieu des plantations. Son nom, d'origine sémitique, signifie « planteur » d'erešu. Il s'écrit par le signe Ib, qui doit correspondre à son nom sumérien. Comme Ninurta, il est appelé le premier-né d'Enlil. Il est le dieu de l'agriculture, ainsi que l'insinue le présent passage. Si pareillement ici le titre de fort *gašrum* lui est donné, c'était parce qu'il était aussi un dieu guerrier. Il ressemblait au dieu Ninurta, et il fut interchangé souvent avec le dieu sumérien Ninib qui devint également le seigneur des plantations et des bornes. H honore donc Uraš d'une façon qui lui est agréable, en amassant des tas de blé en son honneur. Ce roi n'évoque pas ici la puissance guerrière de ce dieu ; aussi dans l'épilogue il ne fait pas appel à lui pour punir les contempteurs de son code.

24-26. *Belum*, étant au nominatif, ne se rapporte pas à Uraš, mais bien à H. Celui-ci veut dire qu'il possède les insignes de la royauté avec tant de stabilité et de sécurité que personne ne pourra les lui ravir. Peut-être veut-il signifier aussi qu'il peut disposer de ces insignes envers qui lui plaira. De fait le relief de la stèle représente Šamaš offrant à H le sceptre et la couronne. Dans l'épilogue il est fait, plusieurs fois allusion à ces insignes comme symbole de la royauté. Ainsi H prie Šamaš de « prolonger le sceptre » de tout roi qui prendra sa stèle en considération XXVI, 11-15. Par contre, il prie Anu de briser le sceptre de tout roi méprisant son code XXVI 50-51. A un pareil roi Enzu Sin est prié de retirer la couronne et le trône XXVII 45-46.

Les différents bas-reliefs ou statues donnent des spécimens de ces divers insignes. Généralement les sceptres sont plus longs que celui que Šamaš tend à H sur le bas-relief de la stèle et ils s'étendent jusqu'à terre comme la houlette des pasteurs, à laquelle ils doivent leur origine ; mais on conçoit que pour les besoins du dessin, on ait pu raccourcir le sceptre du bas-relief du code. La tiare à trois rangs de cornes, est réservée aux dieux. Des rois d'Assyrie ont des tiars d'une autre forme. Mais des rois sumériens, comme Goudéa, Ur-Nammu, etc., portent des couronnes comme celle que Šamaš offre à H.

27-29. A côté des divinités suprêmes Anu et Enlil, dit Meissner, se tient de toute antiquité comme principe féminin la « dame des dieux » *Maz*. Elle fut honorée sous les noms les plus différents dans beaucoup de lieux... Comme *Nin-Maz* elle était la « princesse élevée ». Comme *Mama* ou *Nintu* elle représente « la déesse de la naissance » qui par conséquent était « la mère des dieux » mais qui aussi avait « créé des rois transcendants comme H. Sous le nom d'*Aruru* elle exerce les fonctions de protectrice et de mère auprès des enfants. En tant que *dame de la montagne* (Ninxursagga) elle est surtout célébrée comme créatrice des dieux, spécialement de quelques divinités protectrices inférieures, des rois, qu'elle nourrit de son propre lait, mais aussi des hommes. Meissner fait remarquer que ce fut à ce dernier titre qu'elle supporta avec peine la perte des hommes par le Déluge et qu'elle voulut exclure Enlil son auteur du sacrifice. Par contre le plus grand châtement que la déesse-mère puisse infliger, c'est d'empêcher la génération dans le pays. Cette déesse était honorée spécialement à Tilmun, à Lagaš, à Girsu, mais surtout à Kish... D'après les descriptions Nintu devait tenir de la main gauche un petit enfant et lui tendre le sein et prier de la main droite. Cf. Meissner, *B. u. A., II, pp. 11 et 12*.

Il en résulte que Mama et Nintu correspondent à la déesse de l'enfantement, Mama étant son nom akkadien et Nintu, son nom sumérien.

C'est ici le seul endroit du code où le nom de Mama est employé. Aux lignes 33-35 H parle de Nintu, ce qui prouve qu'à ses yeux Mama et Nintu étaient une seule déesse. Dans l'épilogue XXVIII, 40-49 ce roi adjure Nintu, qu'il appelle sa mère, de faire mourir le fils héritier du roi contempteur de son code et de l'empêcher d'avoir des descendants.

Dhorme dit que le sens étymologique de *Mama* ou *Mami* est probablement celui de *mère*. Il fait observer que parmi les noms de personnages cités sur l'obélisque de Maništuš (vers 2685-2670) figure celui de Karibu-ša-Mama A. VIII 22 et D. XII, 9. Cf. Scheil, *Mémoires*, t. II : *Textes élamites-sémitiques*, p. 47. Dans un ancien mythe, nous voyons cette déesse Mami intervenir avec Ea pour la création des humains. Cf. CT.XV, pl. 40, *Ea et Atarhasis* dans Dhorme, *Choix de textes*, c. IV II, 14, 16, p. 139.

Mama était la déesse parèdre d'Uraš. Or H nous déclare qu'il a accompli les désirs de cette déesse qu'il considérait comme sa mère. Il s'est donc comporté en bon fils à son égard.

30-32. La ville dont il est ici question n'est pas la même que celle dont il est fait mention II 58-62. Les signes employés pour désigner ces villes ne sont pas les mêmes. Puis le présent contexte montre qu'au

- 21-23. ayant amassé des tas de blé pour Uraš le fort,
 24-26. le maître des insignes, du sceptre et de la couronne,
 27-29. qui a fait accomplir le désir de Mama,
 30-32. ayant fixé les frontières de Keš (Kesh),
 33-35. prodiguant les aliments sacrés pour Nintu,
 36-37. le sage parfait (unique),
 38-42. ayant aménagé les pâturages et les abreuvoirs à Lagaš (Sirpula) et à Girsu

lieu de se trouver dans le pays d'Akkad près de Babylone et de Barsip, elle se trouve dans le pays de Sumer, non loin de Lagash (Tello). Aussi on désigne cette nouvelle ville par le nom de Keš ou Kesh et on propose de la localiser à Tell Hamman à l'ouest de Lagash. Cette localité fut alternativement en état de paix ou de guerre avec Lagaš. Cf. Meissner, *B. u. A.*, I, p. 10. Si Nintu-Mama avait des temples à Lagash et à Girsu, comme l'indiquent 38-42, elle était surtout honorée à Kesh Meissner II, p. 12.

Quelle est l'œuvre que H se vante d'avoir accomplie dans la ville consacrée à Nintu-Mama ? Ušurtum est employé plusieurs fois dans l'épilogue pour désigner le relief placé au sommet de la stèle représentant Samaš et H XXIV, 91 ; XXV, 73 ; XXVI, 9, 31. Ce sens ne saurait convenir à une ville. Le sens ordinaire de *ušurtum* « enceinte, limites, frontières », qui conviendrait bien ici, est adopté par Ungnad. Sans doute le caractère religieux d'une telle œuvre n'est pas aussi direct que celui de prodiguer des aliments sacrés 33-35. Aussi Scheil, remarquant que *ušurtum* signifie encore lois, statuts, traduit par « cérémonial ». Peut-être est-il plus sage d'adopter la signification qui correspond au sens le plus usuel du mot et qui désigne l'œuvre la moins extraordinaire. Ainsi H se vanterait d'avoir honoré Nintu en fixant les frontières de la ville consacrée principalement à son culte.

33-35. La déesse de Keš est appelée ici par son nom sumérien. H rappelle un service qu'il a rendu à la personne même de Nintu : Il lui a prodigué les aliments (ou les repas) sacrés. *Mudiešši*, part. de la forme intensive ou itérative de *daš'* rendre abondant, prodiguer. *Makalu* de la racine 'kal, manger. Meissner traduit par holocauste, il s'agit plutôt d'aliments ou de repas. *Ellum*, pur c'est-à-dire séparés du profane, sacrés.

Meissner fait remarquer que l'offrande de sacrifices par les Babyloniens et les Assyriens était fondée sur deux motifs. On prêtait aux dieux, que l'on se représentait sous des formes humaines, les besoins humains, surtout au point de vue des aliments, de la boisson, des parfums, des habits. Ces besoins, on les satisfaisait par des sacrifices : le sacrifice est donc un mets céleste que les dieux mangent. D'autre part les êtres célestes ont le pouvoir de récompenser leurs adorateurs pour leurs œuvres pies, par ex. de prolonger leur vie. Le second principe sur lequel on se basait pour offrir des sacrifices était que ceux-ci étaient un tribut que l'on devait payer à la divinité, afin que le donateur puisse se tenir en sa présence. C'était en effet un moyen d'apaiser la colère divine provoquée par le péché. A l'origine l'homme coupable devait expier pour son propre péché, mais les dieux se contentèrent de la substitution d'une victime animale... De plus les princes et les employés du temple devaient pourvoir à l'entretien des sacrifices. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 82, 83.

D'après la terminologie de la phrase, H a voulu pourvoir à la nourriture de la déesse plutôt que d'apaiser sa colère excitée par le péché. Ces mets pouvaient appartenir au règne animal ou au règne végétal. Il s'agissait par conséquent de moutons, de bœufs, de chèvres... ou de blé, de miel, de lait, de fruits, de pain de gâteaux, etc... En tout cas, ces aliments devaient être comme le demande le texte *ellutim*, purs, c'est-à-dire sans défaut physique et sans défaut culturel. D'où l'on peut donner à *ellutim* le sens de sacrés ou de purs. Nous retrouverons cette épithète avec le même sens dans IV 22, 36, et avec un sens un peu différent III, 56 Cf. Meissner II, pp. 83, 84.

36-37. Conformément à la méthode, qu'il a adoptée pour ce panégyrique, H ici encore interrompt l'énumération de ses œuvres pies et de ses bienfaits par l'éloge de sa propre personne.

Le part. *muštalum* vient de š'l qui, comme en hébreu, signifie demander, se demander. Or celui qui avant d'agir s'interroge, se consulte, est avisé, c'est-à-dire sage. On peut donc traduire *muštalum* par l'un ou l'autre de ces adjectifs.

Gitmalum signifie, d'après le verbe *gamal*, dont il dérive, parfait. On peut conserver ce sens. Comme ce qui est parfait est rare et pour ainsi dire unique, on peut aussi adopter cette dernière traduction avec Ungnad.

Faut-il unir ensemble sage et parfait, ou les séparer. Dans l'épil. XXIV, 10 il est évident qu'il faut joindre *šarrum* à *gitmalum*, roi à parfait, autrement roi tout seul n'aurait pas grand sens. Se fondant sur cet exemple, on pourrait lire ici : sage parfait, unique. Mais cela est moins nécessaire, sage et parfait pouvant constituer chacun un éloge séparé. Cependant il nous semble que l'union de ces deux mots constitue une louange plus forte. Or tout ce panégyrique atteste que H ne trouve aucun éloge supérieur à son mérite.

38-42. Sir-pur-la, que porte le C. H., est le nom ancien de Lagaš. Quant à Girsu, c'est d'après de Genouillac tout le sud de Lagaš. Cette ville, du pays de Sumer, correspond à l'actuelle Tello, qui se trouve sur le Shatt-el-Hai, au sud de Umma. « La petite Lagas, aujourd'hui Tello, a pour nous une énorme signification, parce que à cet endroit des fouilles extrêmement fécondes ont été faites, qui nous ont livré un matériel très important pour la connaissance des Babyloniens les plus anciens. » Meissner, *B. u. A.*, I, p. 9. Meissner oublie de dire que ces fouilles, qui ont produit des résultats aussi féconds, ont été faites par des Français. De 1876 à 1900, M. de Sarzec fit plusieurs fouilles à Tello, dont on peut admirer les résultats dans les salles

du Louvre, et dont la description se trouve dans l'ouvrage qu'il composa avec Henzey et dont la première édition est de 1886. Le ^{comte} Gaston Cros fit également des fouilles à Tello (1903-1909) et il en publia les résultats avec les concours de MM. L. Henzey et F. Thureau-Dangin, *Nouvelles Fouilles de Tello*. Tout dernièrement enfin, l'abbé de Genouillac fit deux campagnes de fouilles à Tello, 1928-1929 et 1929-1930 sur lesquelles il publia des rapports fort intéressants dans la *Revue d'Assyriologie*, *XXVI* et *XXVII* vol. (1929 et 1930). Puis des orientalistes français également ont interprété les tablettes trouvées à Tello. *Inventaire des tablettes de Tello : de l'époque d'Agadé* par Thureau-Dangin — *de l'époque d'Agadé et d'Ur* par de Genouillac — *de l'époque d'Ur* par Delaporte. Cf. Paris, Leroux. Le P. Scheil vient de faire un article sur les « *Nouvelles statues de Gudea* *R A O*, *XXVII*, *IV* (1930), p. 161. Voir encore *Les Cylindres de Gudea*, par Thureau-Dangin, Leroux, 1905. Ouvrage analysé dans *Rev. Bib.*, 1900, p. 181-185. *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, par Thureau-Dangin, etc...

L'histoire politique de Lagash est fort ancienne. Mešlim, roi de la II^e dyn. de Kish (après 2000) intervint dans un combat entre Lagash et Umma et fixa par sa stèle les frontières de ces deux villes. Le premier roi de Lagash, que nous connaissons, c'est Ur-Nina. Il construisit des temples, creusa des canaux, fit du commerce pour acquérir des bois. Il est le fondateur d'une dynastie. Nous possédons de lui une stèle où il est représenté avec sa famille. De son fils A-kur-gal, nous ne possédons ni stèle, ni monument. De son petit-fils Eannadu date la suprématie de Lagash sur les pays voisins. Sa stèle des vanteurs apprend « comment il a définitivement secouru la tutelle de Kiš, vaincu l'Elam et Umma. Dans ses inscriptions, ce roi relate des constructions en l'honneur de Nin-girsu le dieu de Lagaš, et la fondation d'une ville, dans les environs de Lagaš, sous le vocable de la déesse Ninna. Cf. Dhorme, *R A B*, p. 7. On ne sait pas grand'chose sur les successeurs de ce roi, sinon qu'ils ne purent revendiquer la possession de Kish, mais qu'à Lagash leur puissance était incontestée. Le dernier roi de la dynastie fut Uru-ka-gi-na (vers 2900). « Ses inscriptions, dit Dhorme, offrent un intérêt spécial, parce qu'elles le présentent « surtout comme un réformateur. Il énumère les abus qui s'étaient glissés dans l'administration des biens de Lagash et surtout les exactions commises par le sacerdoce... », *ibid.*, p. 9. Il fit d'importantes réformes dans l'administration intérieure de ses états et spécialement il réduisit beaucoup les revenus des prêtres. Mais Lugal-zag-gi-si, roi de la III^e dyn. d'Uruk (2662-2638) réunit par des grandes conquêtes tout Sumer et Akkad. Uru-ka-gi-na y trouva sa perte. Lagaš fut si complètement détruite qu'elle disparut pour longtemps de la scène de l'histoire. Après avoir promené ses armées victorieuses du golfe persique jusqu'à la Méditerranée, Lugal-zag-gi-si fut vaincu et fait prisonnier par Sargon, le fondateur de la dynastie d'Akkad. Lagaš fut dès lors soumise aux rois d'Akkad.

Vers la fin de la dynastie d'Agadé, c'est-à-dire au ^{xxv}^e s., il y eut à Lagaš des *patési*, c'est-à-dire des rois vicaires d'un roi plus fort et revêtus du sacerdoce. Le plus célèbre d'entre eux et celui sur lequel les fouilles nous ont fourni le plus de documents est Gudea. Il semble que les *patési* de cette cité vécurent en paix, mais à titre de subordonnés, avec les rois des différentes dynasties qui eurent la suprématie. En tout cas, nous voyons par le présent texte que Hammourabi était le souverain de Lagaš. Mais, sous les derniers rois de la dynastie d'Amurru, il y eut de rudes combats par suite des invasions des Hittites si bien qu'une série de villes anciennes, florissantes comme Lagaš, Umma, Adab, Kisurra, Šuruppak, etc... durent être complètement ravagées, puisque dans l'avenir elles ne furent même plus mentionnées. Cf. Meissner, *B. u. A.*, I, p. 28.

Tous les grands musées d'Europe et notamment le Louvre, possèdent des statues de Gudea. Ce monarque en avait placées dans les nombreux temples qu'il fonda. Leur matière ordinaire est la dolérite. Cependant le musée sémitique de Harvard en possède une en albâtre, trouvée en 1912, Cf. *R A O*, *XXVIII*, *II* (1931), p. 8. Une statue du fondateur de la I^{re} dyn. de Lagash par Mary Inda Hussey. Le P. Scheil, dans l'introduction de sa description de trois nouvelles statues de Gudea, *R A O*, *XXVII*, p. 4 croit que cette profusion de statues vient de ce que Gudea, avant d'être *patési*, fut *dupsar*, c'est-à-dire scribe. Le scribe parfait ou *dupsar* « était non seulement écrivain, mais il était initié par la force des choses aux arts du dessin et de la gravure. Une statue de Gudea appelée « statue de l'architecte au plan » prouverait qu'il connaissait la sculpture et l'architecture. On ne saurait exagérer l'éminente dignité et l'influence des *dupsar* dans l'antique société suméro-acadienne. Avant Gudea, à l'époque d'Agadé, le *dupsar* Lugal ušum gal devint *patési* de Lagash. Un des fils de Gudea fut *dupsar* Lugal iti gin. Puis comme *patési*, Gudea avait d'immenses ressources ». Voici comment Maspéro apprécie les statues trouvées à Lagash, et notamment celles de Gudea. « Trapues, épaisses, massives de formes, écrasées par le poids des couvertures de laine, elles étonnent d'abord ceux qui ont contemplé les bonnes statues de l'ancien et moyen Empire égyptien. Mais on admire l'audace avec laquelle les artistes ont attaqué la matière, dolérite compacte plus dure peut-être que le diorite. Ils ont réussi à la dompter et à la manier aussi librement que s'il se fût agi d'un calcaire ou d'un marbre... Il y a un mélange de largeur et de minutie qu'on n'est pas accoutumé à rencontrer dans les mêmes œuvres... On remarque dans les têtes le même ensemble de qualités et de défauts que dans les corps, la dureté de l'expression, la lourdeur, l'absence de vie, mais aussi la vigueur du rendu et la connaissance exacte de l'anatomie humaine... Point la souplesse, ni l'animation, ni l'élégance de l'art égyptien, mais puissance, ampleur, originalité. » *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, pp. 611-613. Pour les statues de Gudea, voir Conteneau, *Manuel d'archéologie orientale*, II, pp. 709-720.

On attribue des lois humanitaires à Gudea. Meissner cite les exemples suivants : Qu'aucune femme ne porte le coussinet — que les esclaves forts bâtissent — personne ne sera frappé avec le fouet. — Le maître ne frappera pas à la tête le serviteur ayant mal agi. La maîtresse ne frappera pas au visage une servante ayant mal agi. Aux jours de fête toutes les différences sociales devaient cesser : « Au jour où le roi entre dans le temple, pendant sept jours la servante sera l'égale de sa maîtresse, l'esclave et le maître iront l'un à côté de l'autre. Dans leur ville, le puissant et l'inférieur iront côte à côte. » *Bab. u. Assy.* I, pp. 56, 57.

Gudea se vante surtout de ses constructions de temples. Or les fouilles de Sarzec ont mis à jours deux cylindres de fondation A et B du grand temple de Ningiršū (1877). En 1905, Thureau-Dangin donna la transcription, la traduction, le commentaire, la grammaire et le lexique de ces deux documents Leroux, 1905 et *R A O*, *XXII* (1925). « Ces deux cylindres sont une mine pour l'archéologie religieuse et l'histoire des idées religieuses », lisons-nous dans la *Rev. Bib.*, 1906, pp. 181-185.

Dans la *Rev. d'Assyriologie*, XXVII (1930), IV, pp. 169-186, l'abbé de Genouillac a publié un rapport très intéressant sur sa seconde campagne de fouilles à Tello (1929-1930). En fait de temples, il a découvert un temple dédié à la déesse Nina, un petit temple anonyme le temple de Ningiš-zida, le dieu personnel de Goudéa, et trois petits temples dédiés respectivement par Sulgi à Nina, par Gudea à Nindara et à Meslamertéa. La découverte du temple de Ningiš-zida a permis de recueillir des détails sur ce dieu. « Fils du dieu Nin-azu, c'était un dieu de la terre, comme Dumazi-abzu, divinité androgyne, à laquelle il était associé. » Il était « le seigneur de l'arbre de vérité » et par suite un dieu de la végétation. Comme le soleil, il sort de la terre. Il a pour symbole un dragon, mais surtout les deux serpents enlacés qui boivent à la source. On a retrouvé plusieurs objets portant ce symbole. — Les tombes et le mobilier funéraire sont certainement une des découvertes les plus intéressantes de cette campagne de fouilles. D'une façon générale, M. de Gen. ne croit pas à l'existence de nécropoles sumériennes : selon lui « il est très certain que les Sumériens et les Babyloniens, leurs successeurs, enterraient dans leur maison », p. 173. On a trouvé des tombes en pleine terre de toutes les époques, formées avec des jarres de l'époque de Goudéa et faites avec des briques. Presque partout, à Tello comme à Ur et à Warka, le mort reposait sur des cendres. M. de Gen. croit qu'on avait flambé l'emplacement avant d'y mettre le mort, afin de le purifier rituellement et d'en chasser les insectes. Dans la plupart de ces tombes on a trouvé des écuelles, des tasses ou des bols avec des restes de nourriture : ce qui prouve que l'on donnait de la nourriture aux morts. Comme à Ur, à Warka et à Kish, de Gen., « après plusieurs jours austères de descente progressive sans rien trouver, a atteint la terre vierge, peut-être le diluvium de Tello. Mais Lagash d'avant le Déluge, n'a pu réapparaître, seules des ruines ensevelies dans les marais se sont présentées, p. 176. — Des tablettes en terre, cuite et crue, de l'époque de Gudea ont été trouvées. La campagne de de Gen a été particulièrement fertile en figurines. Bon nombre représentent des divinités. Les figurines de femmes dominent par le nombre. Il y a la femme nue, c'est-à-dire une hiérodoule toujours représentée jeune. On a pu reconstituer les divers éléments de la parure et de la coiffure des femmes. Les figurines d'hommes, représentent des princes ou des prêtres du temps de Goudéa. Plusieurs sont porteurs de vases de libation, de chevreux ou d'objets de sacrifices. Au niveau de Goudéa, on a trouvé des bonshommes grotesques, probablement des jouets d'enfants. Comme amulettes, on a trouvé des grenouilles : la plupart sont en terre cuite, mais deux d'entre elles constituent « d'admirables petits bijoux en lapis-lazuli, dont l'un est monté sur or, p. 185. Cette même campagne a fourni aussi ce que M. de Gen. appelle des « petits meubles » c'est-à-dire des réductions en terre cuite des meubles usuels : barques, chairs, tables, lits et tabourets. M. de Gen. admet volontiers que ces modèles réduits sont des ex-votos, car des usages analogues ont survécu. Toutefois nous avons ainsi beaucoup de renseignements sur le mobilier sumérien. M. de Gen. voit dans les animaux à roulettes « l'ancêtre des chars ». « L'intermédiaire est le char à forme animale avec des roues aux pattes arrière. Relativement à la céramique, M. de Gen. fait cette remarque : « ce qui est certain, c'est la prédominance de la poterie incisée à l'époque présargonique et l'habileté des premiers décorateurs sumériens mal suivis par les ouvriers potiers de Goudéa et par les Babyloniens. » Les Sumériens connaissaient les alliages de cuivre. Pour Tello, M. de Gen. estime que ce qui était fondu était en bronze et que ce qui était travaillé au marteau était du cuivre presque pur, pp. 183, 184.

La *Rev. d'Assyriologie*, XXIX-II (1932), pp. 45-58 donne un Rapport préliminaire par M. André Parrot des Fouilles qu'il a faites à Tello durant la période nov. 1931-mars 1932. Faites sur le tell de l'Est, les fouilles ont permis de dégager « un des plus étranges monuments qui aient été trouvés jusqu'ici en Mésopotamie. Unique aussi par son plan et à certains égards encore bien mystérieux ». Il est entièrement en briques cuites. Il se compose essentiellement d'un hypogée à quatre chambres séparées deux à deux par un couloir dallé. Cet hypogée est attribué par les inscriptions à Ur-Ningirsu et à Ug-Me, fils et petits-fils de Goudéa. Les quatre tombes d'un type nouveau, avaient été saccagées par les Elamites. Heureusement les pillards avaient à peu près complètement négligé le couloir « lieu vraisemblablement réservé au culte funéraire, au centre de l'hypogée où des centaines d'objets ont été recueillis *in situ* (cylindres, figurines, céramiques), dépôts votifs des citoyens de Lagash à leurs patés déifiés ». Au fond des chambres se trouve une fosse vraisemblablement réservée au cadavre ; on y trouvait aussi des niches et des banquettes. L'enclos funéraire était l'espace de terrain compris entre une tombe et le mur d'enceinte. Vraisemblablement il servait à renforcer l'isolement où l'on voulait maintenir chacun des tombeaux et par suite leur sécurité. M. Parrot croit que cet enclos servait aux rites de la sépulture. De fait on y a trouvé des autels qui devaient servir pour les rites de la sépulture. Il y avait deux banquettes qui pouvaient également servir aux rites de la sépulture. Le couloir dallé (six assises de briques jointoyées au bitume) séparait les deux groupes de tombeaux. Deux banquettes couraient le long des murs du couloir. On y a trouvé des milliers de vases cassés et pêle-mêle avec des objets intacts (cylindres, figurines, céramiques en miniature). M. Parrot dit « qu'il devenait évident qu'on avait là des dépôts d'ordre funéraire, négligés par les violateurs que les trésors des tombes avaient suffisamment satisfaits ».

M. Parrot découvrit dans le corridor des cylindres, des figurines, des pièces de céramique et des milliers d'autres débris mutilés. Il en conclut que ce couloir était un lieu de culte.

Il trouve que le plan fait honneur aux architectes, mais qu'il n'en est point ainsi de la réalisation à cause du caractère disparate des matériaux employés. Comme les briques sont aux noms d'Ur-Ningirsu et d'Ug-mé, cette construction date du fils et du petit-fils de Gudea.

M. Parrot signale également une statuette de taureau androcéphale qui porte une inscription attestant qu'elle a été dédiée à la déesse Kal... pour la vie d'Ur Gar, patési de Sirpula et pour sa propre vie. Or on ne possédait qu'un texte d'Ur Gar. Cette statuette pourrait remonter aux environs de 2400 av. J.-C., p. 56. On a trouvé encore des cylindres de la III^e dynastie d'Ur et quelques-uns de celle d'Agadé ; et des figurines.

Outre les inscriptions du taureau et des briques, on a trouvé un lot de 90 tablettes dont le déchiffrement a été confié à l'abbé de Genouillac.

Sa-i-im, du verbe šjm, m.a.m. mettant ici ayant aménagé. Mi-ritum de la racine rj berger, avec le m. local, d'où pâturage. De même mašqitum du verbe šqj = boire avec m. local = abreuvoir. A notre connaissance, on n'a pas de documents nous renseignant sur ce bienfait de H. Mais ce que nous savons de l'importance des troupeaux à cette époque, et le fait qu'ils constituaient en bonne partie la fortune de ce roi, rendent cet acte tout à fait vraisemblable.

43-46. mu-ki-il ni-in-da-bi-e ra-bu-tim a-na E 50 (E Ninnu)

47. mu-tam-me-iḫ a-a-bi

48-49. mi-gi₄-ir te-li-tim

50-52. mu-ša-ak-li-il te-ri-tim ša Za-ri-unu (ki) (Hallabim)

53-54. mu-ḫa-ad-di li-ib-bi Eš₄-tár

55. ru-bu-um el-lum

56-57. ša ni-iš ga-ti-šu (ilu) IM (Hadad) i-du-ú

58-61. mu-ne-iḫ li-ib-bi (ilu) IM (Hadad) qú-ra-di-im i-na al IM (Bit-Karkara)

62-64. mu-úš-ta-ak-ki-in zi-ma-tim ina É Ud-gal-gal

43-46. L'E Ninnu est le fameux temple de Ningiršū à Lagash. Il fut bâti par Ur-Bau, un des prédécesseurs de Goudéa. Mais celui-ci, sur l'ordre de Ningiršū, le répara. Par une fiction religieuse, les souverains, s'attribuaient la construction des temples réparés par eux. Voir nos renseignements sur les fouilles de Tello et les cylindres de Gudea.

E Ninnu signifie « maison des cinquante ». 50 est exprimé ici en chiffre. Dhorme remarque que, parmi les dates du règne de Gudea, on trouve : « l'année où il fabriqua la masse d'armes, aux cinquante têtes, de Ninguršū » et « l'année où il fabriqua l'arme aux cinquante têtes ». *R A B*, p. 93. Le nom de 50 donné au temple de Ningiršū a-t-il pour origine l'arme de ce dieu, ou bien correspond-il au nombre qui lui était attribué. Nous inclinons à adopter le premier sentiment. Nous ne voyons pas en effet pourquoi les temples des autres dieux ne seraient pas eux aussi désignés par le nombre qui leur était consacré. Meissner fait remarquer que 50 est aussi le nombre de Enlil, *B. u. A.*, II, p. 32.

Les *nindabu* sont des sacrifices spontanés. *ḫ* veut dire qu'il a fait en sorte que les sacrifices proportionnés à l'importance du temple fussent maintenus et régulièrement offerts.

47. Ici encore, *ḫ* interrompt l'énumération de ses actes glorieux ou pieux, pour faire l'éloge de sa propre personne. Venant de parler d'un dieu guerrier, il convenait que le monarque vantât sa valeur militaire. Il s'agit ici plutôt d'un exploit guerrier que d'une opération de police.

Remarquons la ressemblance des mots qui signifient ennemi en akk. *a-a-bum* et en héb. *ʾoḡēbh*.

48-49. *Mi-gi-ir* de *Migrum* signifie favori. Ce terme est souvent employé par rapport à un dieu. Ainsi *ḫ* va dire qu'il est le favori d'*In Nanna* (*Ištar*), V, 13. Les rois avaient conscience d'être aimés par les dieux et ils se plaisaient à le reconnaître et à le publier. Cf. Dhorme, *R A B*. « Le roi aimé des dieux », pp. 164-166. Précisément *Semsachérib*, au début de son prisme se déclare « favori des grands dieux » *Migir ilani rabute*.

Ungnad fait remarquer que l'étymologie et le sens de *telitum* sont très douteux. Il propose de lui donner comme étymologie *ʾlj* = élever et de lui attribuer la signification de « hauteur ». Apparemment c'est un surnom d'*Ištar* de Hallab. *Scheil*, qui ne donne aucune traduction pour ce nom, est du même avis sur ce dernier point. Puisque les rois se déclaraient favori des dieux, *telitum* doit être un surnom ou un attribut d'un dieu. Or c'est d'*Ištar* d'Hallab dont il est ici question, 50-54.

50-52. *Mušaklil*, forme causative du verbe *kalal*, qui, comme en hébreu, signifie parfaire, achever, accomplir. Il importe de remarquer la ressemblance des mots qui signifient loi en akkad. et en héb. *leritum* et *tora*. Ces deux noms proviennent d'un verbe signifiant enseigner : *jar'a*, *w'r*. D'après le contexte, il s'agit d'une loi cultuelle.

Hallab est une ville de Sumer. Dans le présent texte elle est désignée par son nom sumérien *Za-ri-unu*. Son site n'a pu être encore identifié certainement. Elle était consacrée à l'*Ištar* guerrière, dont il est question à la ligne suivante. *Ištar* de Hallab, dans les plus anciens textes apparaît comme fille de Sin, sœur de *Samaš*. Elle s'appellera « la vaillante parmi les déesses *qaritu* ilāti. Cf. Dhorme, *R A B*, p. 88. Les deux principaux sanctuaires d'*Ištar* étaient Uruk et Agadé. Dans le premier elle était honorée comme déesse de la volupté et dans le second comme déesse des batailles. Mais cette déesse était honorée encore dans beaucoup d'autres villes. Meissner cite en exemples : Ur, Kisch, Charsag kalama, Babel, Akkad, Aššur, Kalach, Ninive et Arbèle. *B. u. A.*, p. 29.

53-54. Le nom d'*Ištar* écrit ici syllabiquement *Eš₄-tar*. Le déterminatif de la divinité fait défaut. Si *ḫ*, pour accomplir la loi de Hallab, faisait prier et offrir des sacrifices conformément aux rites prescrits, on conçoit que par cette conduite il ait réjoui le cœur de la déesse d'Hallab.

Il a déjà été question de l'*Ištar* d'Uruk, sous le nom de *Ninni* II 47, à propos des bienfaits et des œuvres pies de *ḫ* à l'égard de la ville d'Uruk et de l'E Anna, c'est-à-dire de la ville où *Ninni* était honorée principalement et du célèbre temple qu'elle possédait en commun avec *Anu* II 37-47. Il sera encore question de cette déesse soit dans le prologue, soit dans l'épilogue. Notons qu'elle est ici envisagée comme honorée à Hallab.

55. Encore une interruption de l'énumération des hauts faits du monarque, pour la louange de sa propre personne.

Rubum, signifie grand, comme I 29. Mais on sait que les Sémites employaient métaphoriquement les choses et les qualités de l'ordre sensible pour désigner les choses et les qualités de l'ordre moral. Un grand dans l'ordre moral, c'est un prince.

Ellum se rapproche beaucoup du nom de la Divinité chez les Hébreux *ʾEl*, *ʾEloah*, *ʾElohim*. Ces noms ressemblent beaucoup aux noms de la Divinité chez les Assyriens *ilu*, chez les Arabes *allah* et chez les autres Sémites. Aussi le P. Lagrange croit que *El* était le nom du Dieu commun et probablement unique de tous les Sémites. « A l'origine tous les Sémites avaient un même nom et un seul pour désigner le divin, conçu comme distinct du reste des choses ; par conséquent ils le considéraient comme unique d'une certaine façon,

- 43-46. maintenant les grands sacrifices pour le temple des 50 (l'E Ninnu),
 47. saisissant l'ennemi,
 48-49. favori de la hauteur ? (surnom ou attribut d'Ištar),
 50-52. accomplissant la loi de Hallab
 53-54. réjouissant le cœur d'Ištar.
 55. grand élevé (prince auguste),
 56-57. dont le dieu Hadad connaît l'élévation des mains (la prière),
 58-61. ayant apaisé le cœur d'Hadad, le vaillant guerrier, dans la ville
 d'Hadad (Bit Karkara).
 62-64. Ayant disposé des ornements dans l'E Udgalgal,

n'éprouvant pas le besoin de le déterminer davantage. » L'étymologie, que préfère le P. Lagrange est celle qui vient de la préposition *ʔl*, vers « celui vers lequel on va pour lui rendre un culte, dont on cherche la protection, auquel on tend par la prière ». Cf. *ERS*, ch. II. *Les Dieux*, § I *El*, le dieu commun, primitif et très probablement unique des Sémites, pp. 70 ss., 79, 81.

Suivant cette étymologie on peut donner à *ellum* le sens d'élevé, d'auguste.

56-57. L'élévation des mains était le geste de la prière, notamment chez les Sémites. Moïse, au sommet de la montagne de Rephidim, lève les mains vers Dieu afin d'obtenir pour Israël la victoire sur Amalec Ex XVII, 11 et 12. Ps. LXIII, 5 le psalmiste dit qu'il élèvera les mains au nom d'Elohim. Ps. CXLI, 2 l'élévation des mains équivalait certainement à la prière. Chez les Akkadiens l'élévation des mains était le geste habituel de la prière, plusieurs textes (H W B. Delitzsch à *našu*, p. 484) et plusieurs bas-reliefs le prouvent. D'après la conception sémitique et le contexte, connaître est pris ici dans le sens d'être favorable et signifie par conséquent *exaucer*.

Hadad était le dieu de la foudre, du vent, de l'inondation et de la pluie. Ainsi dans les articles 45 et 48 c'est à Hadad que l'on attribue l'inondation des champs. XII 42, XIV 2. Et dans l'épilogue H adjure Hadad d'exercer son pouvoir sur la pluie, l'inondation et la foudre contre le roi contempteur de sa stèle afin de causer la disette et la famine dans ses états et de ruiner sa ville, XXVII, 64-80.

Hadad est écrit ordinairement et notamment dans le C. H. par l'idéogramme IM, dont la signification première est *šaru*, vent. On croit que primitivement le signe *im* représentait une voile. Or chez les Égyptiens l'hiéroglyphe de la voile désignait le vent. Cf. *Barton II*, p. 187, n° 358.

La foudre était à la fois l'arme et le symbole de Hadad. Son animal favori est le taureau. Sur la grande stèle de Nabuchodonosor I, Hadad est représenté par le taureau surmonté seulement de la foudre. Sur le Kudurru V (*Mém. Deleg. Perse*, t. I, p. 167), Hadad, foudre en main, conduit son taureau lancé au galop. Parfois ce dieu est intercalé entre le taureau et la foudre. Ce dernier fait prouve à l'évidence que ni la foudre, ni le taureau ne doivent être identifiés à Hadad, mais qu'on ne doit y voir qu'une arme, qu'un symbole ou qu'un animal attitré. Sur les nombreux reliefs ou autres documents, la foudre est représentée sous la forme d'un trident, d'un bident ou d'un double trident de flammes.

Dhorme pense que Hadad est d'origine ouest-sémitique et que l'Aram est sa patrie. Ce dieu paraît en effet avoir joui d'une grande vogue dans ce pays ; il passe avant le dieu El. Il intervient dans les noms des monarques araméens, dont parle la Bible : Hadad 'ezer, Ben-Hadad, Hadad-Rimmon (identification de Hadad et de Ramman). Dès la plus haute antiquité, il est le dieu d'Alep. Il ressemble trait pour trait à la divinité principale des Hittites, *Tesouph*. Tous les deux sont écrits IM en cunéiforme et armés de la foudre. Aussi Dhorme dit que Hadad n'appartient pas au plus ancien panthéon de Sumer et d'Akkad. Car on n'en trouve que des vestiges épars dans l'ancien pays de Sumer et d'Akkad. Au temps de Hammourabi Hadad a conquis le droit de cité en Babylonie, puisque la ville de Bit-Karkara est désignée simplement par l'idéogramme IM suivi du déterminatif géographique *ki*. Cf. 58-61.

Dès le début de l'empire assyrien, dit encore Dhorme, le dieu Hadad joue un rôle considérable dans la capitale Aššur. Le roi Erištoum I (vers 2050) bâtit un temple en l'honneur de son maître Hadad. Son fils Ikounoum poursuit la construction (2010). En règle générale, Hadad, dieu du tonnerre, va de pair avec Shamash, le dieu du soleil. L'un et l'autre sont les maîtres de la divination et des oracles. Dans la catastrophe du Déluge, un des principaux agents est Hadad. Cf. Dhorme, *Les Amorrhéens R. B.*, 1928, pp. 71-74.

Voir l'épilogue XXVII, 64-80.

58-61. Cette ville est ici appelée « ville de IM », c'est-à-dire d'Hadad. Or, on sait qu'en Babylonie, la ville spécialement consacrée à Hadad était Bit-Karkara. On n'a pu encore identifier sûrement le site en Babylonie de cette ville.

Ham. va nous expliquer de suite comment il a satisfait le cœur d'Hadad 62-67.

Quradum vient de la même racine *qrđ* que *qarradum* et lui ressemble beaucoup. Or *qrđ* signifie : être puissant, fort, vaillant. Le présent texte est le seul du C. H. où se trouve l'adjectif *quradum* : il y est écrit syllabiquement. Nous rencontrons *qarradum*, écrit à l'aide des idéogrammes U R S A G, II, 60 et syllabiquement *kar-ra-du* dans XXVII, 82, XXVIII, 8. Dans tous ces cas *qarradu* s'applique à Hammourabi aux soldats de son ennemi et à Zamamu, nous le traduisons par guerrier. Nous pouvons conserver ce même sens pour *quradu* appliqué à Hadad. Le dieu qui est armé de la foudre et qui s'en sert pour le combat est un vaillant guerrier. Nous remarquons du reste, que cette épithète est souvent appliquée à des dieux : Bel, Šamaš, Nergal, Ninib, Zamama. Cf. Delitzsch, H W B.

62-64. L'E Udgalgal est le nom du temple de Hadad à Bit Karkara. Zimatum se retrouve dans III 24 avec le sens d'insignes (sceptre et couronne). Aussi c'est avec raison que Scheil traduit ici ce mot par

65-67. šarrum na-di-in na-pí-iš tim a-na Ud-nun ki

68-69. a-še-ir bīt Ê-maḥ

70. e-te-el šarri (ri)

71-72. ga-ba-al la ma-ha-ri-im

Col. IV. 1-3. šu i-ki-šu na-ap-ša-tam a-na al Maš-kán-šabrim

4-6. mu-še-és-ki nu-úḥ-ši-im a-na Miš-lam

7. im-qum,

8. mu-tab-bi-lum

9-10. šu ik-šu-du na-ga-ab úr-si-im

11-13. mu-uš-pa-az-zi-ir ni-ši MĀ-AL-KA-A (ki) in ka-ra-ši-im

14-16. mu-šar-ši-du šu-ba-ti-ši-in in nu-úḥ-si-im

17-22. a-na (ilu) En-ki ù (ilu) Dam-gal-nun-na mu-šar-bu-ú šar-ru-ti-šu
da-ri-iš i-ši-mu zi-bi el-lu-tim

« ornements ». Ḫ veut dire qu'il a orné le temple de Bit Karkara. Parmi les titres qui servent à désigner les années de règne de Ḫ, nous trouvons, pour la 20^e « année où il disposa un trône pour Hadad ».

65-67. UD-NUN était une ville consacrée à Hadad, que l'on a situé à l'actuelle Bisnaja. On ne sait pas comment Ḫ lui avait donné l'âme, c'est-à-dire la vie. Il va en dire autant pour la ville de Maškan-šabri IV 1-3. Était-ce par des canaux, des constructions, la prospérité du commerce, de l'industrie ? ou bien par une restauration de sa prospérité politique ?

68-69. L'E Maḥ est le temple de Hadad dans la ville d'Ud-Nun. A-še-ir protecteur ou bienfaiteur, probablement par des réparations, des donations, etc. Dans les noms des années de règne de Ḫ, on ne trouve aucune trace des bienfaits de Ḫ à ce temple. Mais la 28^e est appelée : « on restaure E Namḫe (ou le temple de l'abondance) qui était un temple de Hadad. Cf. Scheil. *La Chronologie reconstituée du règne de Ham.*, p. 9. On voit que les noms des années du règne de Ḫ, ont conservé quelques traces de ses œuvres pies en l'honneur d'Hadad.

70. Ḫ interrompt ici l'énumération de ses œuvres pies, pour faire son propre éloge. Il se considère comme le maître ou seigneur des rois, c'est-à-dire comme le plus grand de tous les rois. *Ri* est un déterminatif phonétique du génitif. Cf. IV 23.

71-72. Gabalum équivalait à qabalum, guerrier. *La maharim* « comme il n'y en a pas devant » c'est-à-dire auparavant ou en sa présence. On peut choisir entre les deux sens de devancier ou de rival. Manifestement Ḫ a voulu signifier les deux choses. Dans l'épilogue il attribue cette même prérogative à Nergal XXVIII, 26.

Col. IV. 1-3. Maškan-šabrim avait un temple consacré à Nergal (4-6). On la situe au sud-est de Ud-Nun (Bismija) et au nord de Umma. Comme pour la précédente ville d'Hadab, Ḫ lui avait accordé la vie soit en lui rendant son importance politique, soit en exécutant des travaux propres à accroître sa prospérité, matérielle.

4-6. Il a déjà été question de l'E Mešlam qui est le grand temple de Nergal à Kutha III 4-6. Évidemment il ne s'agit pas ici de la ville de Kutha, mais de Maškan-šabrim. Puisque le temple de cette ville portait le même nom que celui qui, à Kutha, était consacré à Nergal, il faut penser qu'il était pareillement dédié à Nergal. A priori, on doit présumer qu'un dieu aussi puissant que Nergal devait avoir des temples dans plusieurs villes. Meissner lui en attribue à Larsa, à Isin, à Uzarpara, à Chawilu et à Assur *B. u. A.*, II, p. 38. A cette liste, il faut ajouter d'après le présent texte : Maškan-šabrim.

Donc Maškan-Sabrim avait un temple consacré à Nergal. Sans doute ce fait ne suffit pas pour dire que toute la ville était dédiée à ce dieu. Pourtant, comme on ne parle pas de temple d'Hadab, la chose est probable. Et alors on aurait mentionné Maškan-Šalrim avec les villes dédiées à Hadad, à cause de son voisinage topographique avec celles-ci.

Ḫ s'est déjà donné comme ayant procuré la richesse *nuḫḫum*, dans des villes et dans des temples I 55 : cause de richesses à Uruk II 40, ayant fait regorger de richesses l'E Galmah II, 52-54. Ici il dit qu'il en a abreuvé l'E Meslam. Observons que Ḫ s'est déjà vanté d'avoir été très libéral pour le temple de Nergal à Kutha III, 4-6.

7. Nouvelle interruption de l'énumération des bienfaits et des exploits de Ḫ pour un panégyrique de sa personne 7-10.

Et d'abord ce roi commence par dire qu'il est profond ou sage. Le même mot akkadien signifie ces deux qualités. De fait il y a un rapport étroit entre la sagesse et la profondeur. Le sage c'est celui, qui ne se contente pas de voir les choses par leur surface, mais qui pénètre jusque dans leur fond le plus intime.

8. Ḫ déclare qu'il est « supportant » sans donner plus d'explications. Rien dans le contexte, n'indique qu'il soit question du support des injures et des contradictions. D'ailleurs une telle conduite n'aurait pas été considérée comme une vertu, mais comme une lâcheté de la part d'un autocrate de l'antiquité. Ḫ veut dire que, devant les difficultés, il est de taille à attendre et à triompher.

9-10. Tel est l'heureux résultat auquel la sagesse et la patience permettent à ce roi de parvenir : il peut atteindre toutes ses fins, réaliser tous ses desirs. Vraiment il est heureux et enviable.

Ici Ḫ ne dit point qu'une telle puissance lui est donnée par le secours d'une divinité quelconque. Il parle absolument comme si c'était par ses propres moyens seuls qu'il pouvait atteindre toutes ses fins. Cependant II 69-III 1 ce même roi dit que Urri (Nergal) lui fait atteindre son désir. Ce texte et tous les

65-67. roi, ayant donné la vie (l'âme) à la ville d'UD-NUN

68-69. protecteur du temple E Mah.

70. Maître des rois,

71-72. guerrier sans précédent (rival),

Col. IV. 1-3. qui a accordé la vie (âme) à la ville de Maškan-šabrim,

4-6. ayant abreuvé de richesses Mešlam,

7. Sage (profond),

8. supportant (patient),

9-10. celui qui atteint toutes ses fins,

11-13. ayant abrité les gens de Malka dans la nécessité,

14-16. ayant affermi leurs demeures dans leurs richesses.

17-22. qui a placé éternellement des offrandes sacrées pour Enki (Ea) et Damgalnunna qui ont rendu grande sa royauté,

sentiments de pitié de H ne permettent pas d'admettre qu'il ait exclu délibérément et réellement la protection des dieux pour la réalisation de tous ses projets.

11-13. On pense que le pays de Malka se trouvait dans la région du Tigre vers l'embouchure de la Dijala. Telle est du moins l'opinion de Dhorme. Le P. Scheil place ce pays, d'après le Kudurru de Melisihou-Hounnoubatoum, aux limites du Pays maritime et du canal Royal. Il est question de ce pays dans plusieurs contrats qui proviennent de Sippar et qui datent du règne de Hammourabi. Schorr s'appuie sur le fait que les contrats où il est question de Malka ou Malgi proviennent de Sippar pour dire que ce pays était situé près de cette dernière ville.

Parmi les contrats du recueil de Schorr qui contiennent le nom de Malgi ou de Malka, cette localité y figure dans la date. Il n'y a d'exception que pour 64 (VS VIII 26) daté de Sin-muballiš où il s'agit de conduire une femme de Babylone à Malgum.

Dans les autres documents, Malgi ou Malka figurent dans les formules de deux années différentes : « Année, où le roi Hammurabi, sur l'ordre d'Anu et d'Enlil a détruit les murs de Muri et de Malgi. » Sch. 79, 134, 186, 187, 245 (CT VIII 22^b ; R. 23 ; TD 98-99 ; VS IX 130 ; M. 27).

« Année, où l'armée (var. la ville, le territoire) et la population de Malgi... » Sch. 107 (TD 82-83), Sch. 284 (R. 26).

Le premier événement correspond à la 35^e année du règne de Hammourabi. Comme le verbe manque, on ne sait pas trop quel événement est indiqué dans la seconde date, que l'on croit correspondre à la 10^e année de Hammourabi. Des auteurs, comme Schorr, en s'appuyant sur des analogies offertes par d'autres dates, pensent qu'il faut restituer *bagul* « détruire ». D'après le P. Scheil, qui s'appuie sur le présent texte du Prologue, il s'agit d'une intervention bienfaisante. « La 10^e année est celle où le roi eut affaire aux gens de Malgi, non pas en usant de violence, mais, comme le dit le Prologue du Code, pour les abriter dans leur détresse. » *La Chronologie rectifiée du règne de H.*, p. 8.

H se vante ll. 9-13 d'avoir rendu service aux gens de Malgi. Mais d'autre part, il les suppose dans la détresse, dans la nécessité *in karašim*. Il se pourrait que H ait été lui-même la cause de cette détresse, par exemple en détruisant l'enceinte de leur ville, comme il le fit la 35^e année de son règne. Nous ne parlons pas d'une dévastation causée par ce roi en la 10^e année de son règne, car il serait bien étrange qu'une œuvre de ruine ait servi de date et que dans le prologue de son code H se soit vanté d'un acte de miséricorde, et cela à l'égard des mêmes peuples.

Nous croyons : ou que l'action à l'égard de la population de Malgi servant à dater la 10^e année de H est précisément l'acte de miséricorde, dont il est ici question, comme le veut Scheil — ou que H, se vanterait d'avoir été bon pour les gens, après avoir détruit les murs de leur ville, la 35^e année de son règne.

Remarquons enfin que la question de la date de la publication du C. H. a une grande importance pour l'explication du présent texte. Si on admet que le code a été publié à la fin du règne de H, soit la 40^e année de son règne, on pourra adopter une des explications proposées. Mais, si on pense que le code a été publié au début de son règne, soit la seconde année, on devra dire que H fait allusion à un acte que nous ignorons. Toutefois, il serait étrange qu'un acte dont le roi se vante avec tant de complaisance n'ait laissé aucune trace dans l'histoire.

14-16. Il semble qu'ici H précise l'acte de miséricorde qu'il a accompli envers les gens de Malka ou Malgi. Que les nécessités politiques l'aient contraint à détruire les murs de leur ville (35^e année), ou qu'il n'ait pas dû prendre une mesure si dure (10^e année), au moins il a laissé la population habiter en paix, et même il lui a assuré la possession de ses demeures et des richesses qu'elles contenaient.

Nous donnons à nuššim le même sens que dans IV 4-6 et ailleurs.

17-22. Voir I 8-10. XXIV, 26-27 ; XXVI, 98-XXVII, 13.

Dam-gal-nun-na est la déesse parèdre d'Enki (Ea) et la mère de Marduk. Son nom signifie « la grande épouse du Seigneur », l'idéogramme *nun* signifiant ici le Seigneur. Cette déesse portait encore deux autres noms : Nin-Ki « la dame de la terre » et Dam-Kina décorée des titres pompeux de : « mère de tous les dieux », « souveraine de tous les dieux ». Cf. Dhorme, *R A B*, pp. 75-76. D'après le présent texte, Scheil dit que Ea et Damkina étaient le dieu et la déesse de Malgi ou Malka. Ce couple divin devait aussi avoir un temple à Nippur. Nous possédons en effet un document d'après lequel un prêtre faisant des onctions a acheté

23. a-ša-ri-id šarri ri

24-23. mu-ka-an-ni-iš da-ad-mi (nar) UD KIB NUN NA (Purattim) li-tum
(ilu) Da-gan ba-ni-šu

29-31. šu ig-mi-lu ni-ši Me-ra (ki) à Tu-tu-ul (ki)

32-33. ru-bu-um na-ʾi-du-um

34-35. mu-na-wi-ir pa-ni (ilu) Ninni

l'exercice, pendant quinze jours par an, de certaines dignités dans le temple d'Ea et de Damgalnunna. Sch. 104 A (P. 66). Quoique mère de Marduk, l'épouse d'Ea n'intervient pas souvent dans les documents. Ainsi c'est le seul endroit où le C. H. la mentionne. H ne l'adjure pas de venger son code, ainsi qu'il le fait pour d'autres déesses par ex. : Nin-lil (Bêlit), Ištar, Nintu, Nin-Karrak.

H reconnaît qu'il est redevable en partie « de la grandeur de sa royauté » à En-Ki et à sa déesse parèdre, chose vraisemblable, si l'on considère que ce dieu et cette déesse sont le père et la mère de Marduk, qui était le dieu protecteur par excellence du roi de Babylone, et surtout de Hammourabi.

En reconnaissance de ces bons offices, H a pourvu à ce que des offrandes, des sacrifices purs aient lieu perpétuellement dans le temple de ces divinités à Malka. Précédemment H avait dit « qu'il avait prodigué des aliments sacrés pour la déesse Nintu » III 33-35. On saisit le rapport étroit qui existe entre des aliments *makali* offerts à une divinité et des sacrifices *zibi*. Quant au mot *ellutim*, il existe dans les deux textes. Dans les deux cas son sens primitif de *pur*, équivaut à celui de sacré, c'est-à-dire « séparé pour la divinité ». Cf. IV, 36.

23. H fait de nouveau l'éloge de sa propre personne. Ici, il se proclame le premier, le prince, le supérieur le plus excellent etc., des rois. Tels sont en effet les sens plus ou moins synonymes d'*ašaridu*. Nous croyons qu'ici la traduction « premier » dans le sens de l'excellence convient bien. Pour l'ancienneté *reštum* conviendrait mieux, cf. I 9. Quant au *ri* final, c'est le déterminatif du génitif.

24-28. Le nom de l'Euphrate est écrit ici au moyen d'idéogrammes UD KIB NUN NA. Ungnad pense qu'il faut substituer KI au dernier idéogramme NA. Syllabiquement le nom de ce fleuve est *Purattu*, en akkadien et *Buranu-na* en sumérien. Ce fleuve figure parmi les quatre, qui arrosaient le Paradis terrestre Gen. II, 14. *Pherath*. Pour savoir de quelle région du long cours de l'Euphrate il s'agit, nous devons examiner dans quels pays le dieu Dagan était surtout honoré ; nous pourrions nous baser aussi sur le site des pays de Mera et de Tutul, dont il est question 29-31.

Remarquant que le nom du dieu Dagan se retrouve souvent dans l'onomastique ouest-sémitique [la-wi-(ilu) Dagan (Dagan existe) ; la-aš-ma-aš (ilu) Dagan (Dagan entend) : Iz-ra-aš-(ilu) Dagan (Dagan sème) etc...], Dhorme en conclut que Dagan est un dieu d'origine ouest-sémitique, c'est-à-dire amorrhéenne, tout comme Hadad. « Tous ces exemples sont caractéristiques. Ils montrent que Dagan est un dieu familier à ces personnages non akkadiens, dont nous suivons les traces. Ils indiquent en outre que ceux-ci font partie du même groupe que ces Sémites dans les noms desquels intervenait comme élément de composition El ou Hadad, ou tel vocable de parenté divine, Père, Oncle paternel ou maternel. » *Les Amorrhéens*, R. B., 1928, p. 74.

Le dieu Dagan intervient dans les noms des deux rois de la dynastie d'Isin : Idin-Dagan (2143-2123) et Išme-Dagan (2122-2103), son fils. D'après une inscription, le roi Sulgi, de la III^e dyn. d'Ur (2276-2831) aurait donné un cylindre à Siluš-Dagan, patési de Simurum R A O, XXIII, p. 36 (1926).

Les documents nous apprennent qu'au temps de Hammourabi, le dieu Dagan jouait un grand rôle dans le pays de Hana. Par exemple T D, 237 (A O 2673-Sch. 219-KU III 458) est relatif à une donation d'un immeuble, situé dans le territoire de Tirqa et appartenant aux dieux Šamaš, Dagan et Iturmer. L'auteur de cette donation est le roi du pays Išarlim. Son bénéficiaire est le fils de Kaki-Dagan. On jure par les dieux Šamaš, Dagan, Iturmer et par le roi Išarlim. Dans la liste des témoins nous trouvons trois noms où figure le nom du dieu Dagan : Amurša-Dagan, Iazi-Dagan, Turi-Dagan. Enfin la formule du sceau est : « Išarlim roi du pays de Hana, fils d'Idin Kakka, aimé de Šamaš et de Dagan. » Dhorme a reconnu que « le culte de Dagan florissait spécialement sur le Moyen-Euphrate, depuis Tirqa (ʿAsharah) jusqu'au sud de Toutoul. Or la plupart des noms ouest-sémitiques composés avec Dagan proviennent de Tirqa ou de la région avoisinante. C'est à Tirqa, que le roi d'Assyrie, Samši-Adad I^{er} (vers 1880 av. J.-C.), qui s'intitule « craignant le dieu Dagan », avait bâti « le temple du dieu Dagan à l'intérieur de Tirqa ». Un véritable terrain *waqf* était réservé à Dagan, ainsi qu'aux dieux Šamash et Iturmer, et au roi Išarlim, dans la ville de Tirqa. Une ville contiguë s'appelait la-ah-mu -(ilu) Dagan (Dagan protège). En combinant ces diverses données, on ne peut échapper à la conclusion que, depuis Sargon I, c'est-à-dire depuis le xxviii^e siècle avant notre ère, c'est le long de l'Euphrate, entre le confluent du Habour et Hit que se localise le fief du dieu Dagan. » Dhorme, *Les Amorrhéens*, R. B., 1928, p. 75.

On s'accorde aujourd'hui à localiser le pays de Hana sur les deux rives du Moyen-Euphrate, dans la région de son confluent avec le Habour. Quant à sa capitale Tirqa, on admet sa localisation à ʿAsharah, que proposent Dhorme et Thureau-Dangin, *Cinq jours de jouilles à ʿAsharah*, dans *Syria*, 1924, p. 266 ss. Nous allons voir dans l'explication des ll. 29-31 que Tutul et Mera se trouvent aussi sur l'Euphrate, mais au sud de Tirqa.

C'est donc à la soumission du pays de Hana, que Hammurabi fait allusion dans le présent texte. Les contrats du pays de Hana, où Išarlim est donné comme roi de la contrée, sans aucune mention de Hammourabi, sont antérieurs à la conquête faite par ce roi, tel T D. 237. La soumission de la région de Hana n'a pas servi à dénommer une année du règne de H, tandis qu'il est question de Mari dans le nom de sa 35^e année.

Le présent texte nous prouve l'esprit religieux, avec lequel les rois suméro-akkadiens, et notamment H

23. le premier des rois,
 24-28. ayant soumis les lieux d'habitation de l'Euphrate par la puissance de Dagan, son créateur,
 29-31. lui qui a épargné les gens de Méra et de Tutul,
 32-33. prince fameux,
 34-35. éclairant (réjouissant) la face de Ninni (Ištar),

faisaient leurs conquêtes. Ainsi H, pour s'emparer d'un pays consacré à Dagan, ne combat pas ce dieu ; mais il se concilie ses faveurs. De fait, il nous dit que c'est « par la puissance de Dagan » qu'il a soumis le propre pays de ce dieu. De plus il l'appelle « son créateur ». Toutefois on doit croire que H ne commença pas à capter la bienveillance de Dagan, seulement quand il entreprit de soumettre le pays de Hana. Car bien avant lui, les théologiens babyloniens-assyriens avaient adopté le culte du dieu bien étranger Dagan (vers le III^e millénaire, III^e dyn. d'Ur et dyn. d'Isin). C'est pourquoi, dans la liste des dieux on le plaça après Enlil (Bel) et même dans d'autres inscriptions il intervient plusieurs fois, à côté d'Anu, avec les fonctions analogues à celle d'Enlil. Son épouse était Šalaš au nom également étranger. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, p. 8.

On identifie généralement le Dagan des documents cunéiformes avec le dieu Dagon que la Bible nous présente comme adoré par les Philistins Jug. XVI 23, I Sam. V 2-7, I Mach. X 84, XI 4. C'est pourquoi Dhorme s'exprime ainsi : « La Bible nous a fait connaître Dagon, célèbre durant l'histoire de Samson et de Samuel. Nous n'hésitons pas à reconnaître en lui le même dieu que Dagan. Les Assyriens ne s'y sont point trompés lorsqu'ils ont transcrit la ville de *Beth-Dagon* « temple de Dagon » par *Bêt-da-gan-na* (aujourd'hui *Beit-Didjan*, entre Jaffa et Lydda). A l'époque des lettres d'El-Amarna, un prince de la Palestine méridionale porte le nom de (ilu) *Da-ga-an-la-ka-la* dans lequel le premier élément est Dagan ou Dagon. Il n'est pas nécessaire de voir dans Dagon un dieu ethnique des Philistins. Il suffit que ces envahisseurs l'aient trouvé sur le sol qu'ils ont occupé le long de la côte méditerranéenne, au sud de Jaffa. Nous sommes en présence d'une vieille divinité sémitique, mi-homme mi-poisson, dont l'étymologie *dagh* « poisson » nous ramène vers l'ouest. (Les Akkadiens disaient *nānu* « poisson ». *R. B.*, 1928, pp. 75 s.

L'opinion qui prête au dieu des Philistins Dagon la forme d'un poisson s'appuie à la fois sur l'étymologie du nom et sur la description I Sam. V 2-7. Dans de nombreux textes bibliques *dagh* est employé pour signifier « poisson » Gen. IX, 2, Nomb. XI, 22, I Rois V 13, Hos IV 3, Jonas II 1, II etc. Dans I Sam. V 2-7 on nous raconte que la statue de Dagon tomba et se brisa, en présence de l'arche. Or pour nous décrire l'état dans lequel se trouvait cette idole brisée, on parle de la séparation de la tête, des paumes de ses mains et on dit qu'il ne resta de lui que son tronc ou que « sa partie poisson ». Il n'est pas question des pieds de l'idole, mais seulement de sa tête et des paumes de ses mains. Par conséquent Dagon des Philistins devait avoir le corps terminé en queue de poisson.

Des monnaies représentent le dieu d'Arvad sous la forme d'un homme ayant la moitié du corps en forme de poisson. Toutefois le P. Lag. pense que l'on n'est pas forcé d'admettre que Dagan des Akkadiens ait été un dieu poisson. *ER S.*, p. 131.

29-31. Dhorme a identifié les deux localités ici mentionnées dans ses études sur Sharrou-Kin, le fondateur de la dynastie d'Akkad (vers 2752-2696 av. J.-C.). Dans sa campagne contre les pays de l'Ouest, Sharrou-Kin fait sa première étape à Toutoul, où il se prosternait devant le dieu Dagan. Or D. croit que ce Toutoul est la même localité, dont il s'agit dans le présent texte. Dans les deux cas en effet Tutul est mise en relation avec l'Euphrate et avec le dieu Dagan. Or « une liste géographique, provenant d'Assur donne comme équivalence : [Tu]-ul-tu-ul(ki) = (ālu) I-it. Ce texte identifie donc Toutoul (qui équivaut à Touttoul, Douddoul, Toutoul, Toutou) avec la ville de Il, aujourd'hui Hit, sur l'Euphrate. Cette ville était célèbre par ses sources d'asphalte ».

La région de Mari est mentionnée dans l'une des inscriptions de Nippur comme faisant partie du pays supérieur. Or, nous dit Dhorme, « le nom de *Mari* évoque aussitôt celui de Me-ra uni à Tu-tu-ul dans le C. H. Il s'agit d'un territoire sur l'Euphrate, dont la localisation probable serait précisément entre Hit (Tutul) et la ville de 'Anah, cette dernière faisant partie du pays de Suhi ». Dhorme, *L'Aurore de l'histoire babylonienne*, *R. B.*, 1926, pp. 541, 542.

La 35^e année du règne de H est appelée « année, où, sur l'ordre d'Anu et d'Enlil, il a détruit les murs de Mari et de Malmug ». Si Mari équivaut à Méra, on peut concilier ce fait avec celui dont parle notre texte de l'une ou l'autre de ces deux façons. Le code fait allusion à un événement antérieur à celui qui a servi à dénommer l'année. On peut supposer encore que H fait allusion au même incident, dans lequel H aurait à la fois détruit les murs de Méra et épargné les gens de cette localité. Les deux choses ne sont pas inconciliables. La mesure rigoureuse aurait servi à désigner une année du règne de H. Et dans son code ce roi se serait vanté de sa conduite clémentine, sans faire d'allusion à son œuvre destructrice.

32-33. H a déjà pris au début de son code le même titre avec le même qualificatif I 30. Il s'est attribué déjà plusieurs fois l'épithète de na-i-du-um fameux I 61, III 13. Il la reprendra encore IV, 64. Il s'est appelé *rubum eltum*, prince élevé (auguste) III 55.

34-35. Le nom de Ninni (Ištar) est écrit ici par l'idéogramme RI comme presque toujours dans le code. Cette déesse, mentionnée plusieurs fois dans le prologue, possédait des temples dans plusieurs des villes que H se vante d'avoir comblées de ses bienfaits : à Uruk II 47, à Harsag-Kalama II 65, à Hallab III 54, à Agadé IV 47, 48, à Ninive IV 63. On s'appuie sur le présent texte pour supposer que Ninni avait encore un temple à Méra et à Tutul. Dans l'épilogue on mentionne cette déesse XXIV, 24 et une longue adjuration lui est faite pour qu'elle terrasse les armées du roi contempteur du code XXVII, 92-XXVIII, 23.

Mu-na-wi-ir de nur signifie éclairer, illuminer. Cf. I 44. Pour les Sémites un visage éclairé, illuminé

36-37. ša-ki-in ma-ka-li el-lu-tim a-na (ilu) Nin-a-zu

38-39. ša-ti-ip ni-ši-šu in pu-uš-ki-in

40-44. mu-ki-in-nu iš-di-ši-in qir-bu-um Babili (ki) šu-ul-ma-ni-iš

45. ŠIB (rê'u) ni-ši

46-47. ša ip-še-tu-šu e-li Eš₄-tar ʾa-ba

48-52. mu-ki-in-ni Eš₄-tár i-na É Ul-maš qir-bu-um A-ga-né (ki) ri-bi-tim

53. mu-še-pí ki-na-tim

54. mu-šu-še-ir am-mi

est un signe de joie. Voir les nombreux exemples empruntés à la littérature akkadienne et à la Bible que cite Dhorme, *Emploi métaphorique*, R. B., 1921, pp. 383-386. Par ex. dans Ps. XXXI 17 « fais luire ta face sur ton serviteur » signifie regarde avec bienveillance ton serviteur. Idem. Ps. LXVII 2 « que Dieu fasse briller sa face sur nous ». Ps. CXIX 135 « fais briller ta face sur ton serviteur », etc. On conçoit en effet que la joie illumine la figure en lui donnant l'attrait de la sympathie et de l'affabilité.

Il a donc réjoui sa déesse protectrice, sans doute par sa piété et ses œuvres pies habituelles.

36-37. Le nom du dieu Nin azu signifie : seigneur de la divination par l'eau. C'était un dieu infernal, car plusieurs fois, il est donné comme l'époux d'Ereškigal, la souveraine des enfers. Mais beaucoup plus souvent les listes le donnent comme l'époux de Ningirda. « C'était un dieu inférieur, un porte-trône. Mais il était aimé des dieux, et spécialement le roi-prêtre Goudéa l'avait choisi pour son dieu protecteur « celui qui le tenait par la main ». Il avait à Girsu son temple pourvu par Goudéa de beaucoup de trésors. Son emblème était deux serpents enroulés autour d'un bâton. Sur ses images deux serpents lui sortent des épaules. En astronomie il est associé à l'astre-serpent (l'hydre) auquel Ereškigal est également rattachée. » Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 34, 35. On pense que Nin-azu était un dieu de la médecine, à cause de son nom et de son symbole. Azu, en sumérien, signifie « celui qui voit, c'est-à-dire celui qui comprend l'eau ». Primitivement ce nom fut donné aux devins qui savaient prédire l'avenir par l'inspection de coupes remplies d'eau. Mais les Akkadiens donnèrent le nom d'*asu* aux médecins. Le nom de Nin-asu peut donc signifier « Seigneur de la médecine ». On sait que de nos jours encore le symbole de Nin-azu est celui de la médecine. On croyait que le serpent, par le rejet de sa peau écaillée, redevenait toujours jeune et ne mourait point. Le serpent sous le nom de Sachan est même devenu une divinité indépendante, à double sexe et il fut adoré dans la ville de Dér comme « le Seigneur » ou « la maîtresse de la vie » c'est-à-dire de la santé. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, p. 284. Il nous a dit qu'il avait prodigué des « aliments sacrés *ma-ka-li el-lu-tim* pour Nintu, la déesse de Keš III 33-35. Un peu plus haut il s'est vanté d'avoir mis des offrandes sacrées *zibi ellutim* pour Enki et Damgalnunna IV 17-22. Voir Dhorme, *La Religion ass.-bab.*, pp. 264-277. Notons avec cet auteur que les sacrifices des Ass.-Bab. ont « un caractère alimentaire très accentué ». Probablement le verbe « placer » fait allusion soit aux tables d'offrande, soit aux tables sur lesquelles on préparait les mets du sacrifice, pp. 264, 268.

38-39. La disette, à laquelle Il fait allusion ne nous est pas connue. Cette œuvre de bienfaisance n'a pas servi à dénommer une des années de règne de ce roi.

40-44. Les gens, dont il était précédemment question, sont les habitants de Babylone. Il peut les appeler « ses gens » à un titre tout spécial, puisque Babylone est la capitale de sa royauté comme il l'a dit I et comme il va le répéter V 3-9 (sur Babylone, cf. I 16-17).

Le mot *išdu* fondamentement est très souvent usité en akkadien, soit au sens propre et matériel, soit au sens métaphysique et moral. Nous le rencontrons plusieurs fois dans le C. H. avec cette dernière acception soit pour une royauté I, 24, XXVII, 29, soit pour une ville II 25, soit pour un temple XXIV, 69, soit pour une armée, XXVII, 24. Appliqué à des personnes, ce mot désigne leur habitation, leur séjour. Il a fixé le séjour de ses sujets à Babylone, parce qu'il leur a procuré la paix. D'après 38-39, celle-ci a résulté des secours procurés par le roi durant la disette.

L'adverbe *šulmaniš* et le nom *šalmum*, correspondent au mot hébreu *Šalam*, qui exprimait le plus grand bien que les Israélites pouvaient désirer et se souhaiter entre eux.

45. Le titre de pasteur est le premier que Il prend au début de sa doxologie I 51. Voir aussi l'épilogue XXIV, 43.

46-47. C'est-à-dire « dont Ištar, agréa les œuvres, les a pour agréables ».

Le nom d'Ištar est écrit ici syllabiquement. Actuellement les deux signes sont fondus en un seul Brunnow N° 8862, mais, nous dit Dhorme, « ils étaient bien distincts à l'origine, comme on le voit clairement dans les plus anciens textes : Cf. Thur.-Dang., *Recueil de tablettes chaldéennes*, n°s 53, 127 ». « En réalité, poursuit le même auteur, c'est d'Akkad qu'est sortie la véritable Ištar sémitique, dont le nom s'écrivait *iš-tar* et devait remplacer la sumérienne Ninni ou Innana. Le code de Il est fidèle à la pure tradition quand il désigne sous le nom d'Ištar la déesse d'Akkad (A-ga-dé), celle du temple E-Ul-mas » *L'Aurore de l'histoire babylonienne*, R. B., 1926, p. 239. En tant que déesse d'Hallab, Ištar a également son nom écrit syllabiquement III 5.

Il a été question de Ninni ou Innana une première fois comme déesse d'Uruk II 47, puis comme déesse d'Harsag-Kalama II 65, de Méra IV 35. Voir l'épilogue XXVII, 92-XXVIII, 23. Ištar d'Agadé était avant tout une déesse guerrière et c'est sous cet aspect que Il la considère surtout dans l'épilogue.

« Les œuvres bonnes pour Ištar » étaient des œuvres pies accomplies en faveur de cette déesse, comme des sacrifices, des donations, des réparations ou des ornements de ses temples, etc.

48-52. « On peut dire que les grandes capitales Kish et Agadé sont les deux pôles du monde sémitique,

- 36-37. plaçant des aliments sacrés pour Ninazu,
 38-39. ayant soin de ses gens dans la disette,
 40-44. ayant affermi leurs fondements à l'intérieur de Babylone en paix,
 45. pasteur des gens,
 46-47. dont les œuvres pour Ištar sont bonnes,
 48-52. ayant affermi Ištar dans l'E Ulmaš à l'intérieur d'Agadé, la grande,
 53. ayant fait briller les lois,
 54. ayant régi les peuples,

dès la plus haute antiquité. Elles présagent Babylone et en préparent la splendeur. » Dhorme, *Rev. Bib.*, 1925, p. 459.

A-ga-dè, en akkadien, et *Ag-gi-dè*, en sumérien sont une transcription du mot Akkad. « L'emploi de la consonne *g*, au lieu de *k*, très fréquent dans les textes de cette haute époque, explique suffisamment comment Akkad fut transcrit *A-ga-dè*. L'équivalence *A-ga-dè(ki)* et *Ak-ka-di* est, d'ailleurs donnée par un syllabaire. On trouve l'alternance *A-ga-dè*, Akkad, dans certains noms propres, où la ville figure comme élément de composition. » Dhorme, *L'Aurore de l'histoire babylonienne*, R. B., 1926, p. 231. Gen. X, 10, mentionne cette ville sous le nom d'Akkad.

Agadé ou Akkad devint la capitale de la 15^e dynastie après le Déluge (vers 2528 à 2348), qui fut fondée par Sarru-kin ou Sargon l'Ancien. Ce fondateur et quelques-uns de ses successeurs, comme Maništušu et Naram-Sin donnèrent à la ville d'Akkad un tel prestige que son nom fût employé pour désigner toute la région nord de la Chaldée, par opposition à Sumer qui en désigne la partie sud. Ainsi Hammurabi, qui appartenait à une dynastie séparée de celle d'Akkad par six autres dynasties (4^e d'Uruk, de Gutium, 5^e d'Uruk, 3^e d'Ur, 1^{re} d'Isin, de Larsa) s'intitule roi du pays du Sumérien et de l'Akkadien V 7-9, XXIV, 50-51.

Cependant le site de cette célèbre ville n'est pas encore connu. D'après un texte de Sargon l'ancien, la ville d'Akkad serait située le long de l'Euphrate. « L'intervention prédominante des « enfants d'Akkad » et des « enfants de Kish » dans les achats de terrain mentionnés sur l'obélisque de Maništušu, fait croire que les deux villes ne devaient pas être éloignées l'une de l'autre » Dhorme, R. B., 1925, p. 232. Langdon propose de localiser Akkad à *tell-ed-Deir* à 33 milles au N. d'*El-Oheimir* (Kish) et à 4 milles au N.-E.-N. d'*Abu Habba* (Sippar). Dhorme, qui rapporte ces hypothèses, dit qu'elles ne sont pas sûres et que « des fouilles à *ed-Deir* seraient le meilleur moyen de contrôle de ces hypothèses ». R. B., 1927, p. 147. On trouvera dans la *Rev. Bib.*, 1926, *L'Aurore de l'histoire babylonienne*, pp. 231-239 et pp. 534-546 un résumé fait par Dhorme de l'histoire du fondateur de la dynastie d'Akkad : l'identification de Sarru-kin (le roi est ferme) par sa distinction de Sar-gali-šarri (roi de tous les rois) — la légende de son enfance (abandon au fleuve par sa mère, recueilli par un échanson royal, qui en fit son jardinier — protection d'Ištar — ses campagnes dans le pays de Sumer, en Elam et à l'est, dans le pays d'Amourrou jusqu'à la Méditerranée — constructions, agrandissements de son palais et du temple — dernières campagnes, révolte de ses sujets et mort malheureuse).

Le fait que Agadé est ici qualifiée de « grande » prouve que cette ville était encore prospère au temps de Hammourabi.

Ištar était la grande protectrice de Sarru-kin. Celui-ci lui édifia un temple dans sa capitale Agadé, l'E-ul-maš. Elle y était honorée soit sous le nom d'Anounit, soit sous le nom bien sémitique d'Iš-tar, comme l'écrit ici Hammourabi. Dhorme fait observer que cette déesse avait des temples dans d'autres villes, mais qu'elle les partageait avec d'autres divinités, tandis que, dans l'E Ulmaš d'Agadé, elle régnait seule et en Souveraine maîtresse. « Le temple d'E Ulmaš formait le centre religieux de la ville d'Akkad. La même Ištar avait présidé aux destinées religieuses d'Erech et de son fameux sanctuaire l'E-an-na. Elle avait joui d'un culte non moins fervent à Kish. Et nous avons vu précisément la succession Kish-Erech-Akkad, les trois grandes cités dont l'hégémonie sur la Chaldée consacrait le triomphe des Sémites et de la déesse toute sémitique Ištar. Mais, tandis que celle-ci ne régnait à Kish qu'à titre de compagne du dieu Za-mà-mà et à Erech à titre de fille d'Anu, elle était dame et maîtresse à Akkad, en sorte que c'était bien elle qui retirait le plus de prestige de l'exaltation de Sarru-kin. Dans ses inscriptions, le monarque prendra parfois le titre de « vicaire d'Ištar » avant ceux de « roi de Kish » et d'« oint d'Anu », R. B., 1926, p. 534. Le roi Nabonide (555-538) déclare avoir retrouvé le nom de Sarru-kin avec celui de Naram-Sin dans les fondations du temple E Ulmaš à Akkad.

Par le présent texte, nous constatons que H, loin de ruiner le culte d'Ištar dans son fameux temple d'Agadé ne fit que l'affermir. Cette conduite est bien conforme à la piété que ce roi manifesta maintes fois dans son code pour cette grande déesse.

53. Quoique la chose soit inattendue dans un pareil contexte, H fait ici une nouvelle allusion à la publication de son code. En effet H désigne son code soit par *kinatum*, lois, soit par *mišarum*, droit. Dans V 20, 21 il emploie ces deux mots. Dans XXV, 97 il emploie *Kinalim*. De plus *mušēpi* signifie « faire briller » de wpj d'où vient le nom de la ville de Jaffa. Or H emploie ce verbe avec *mišarum*, l'équivalent de *kinatum*, au début de son code pour dire qu'il a reçu une mission divine « de faire luire le droit sur le pays » I 32-34 et à la fin du code, pour souhaiter qu'effectivement le droit rayonne sur le pays XXIV, 87, 88.

54. Cette œuvre de puissance et de sagesse est la conséquence de la précédente. C'est grâce à l'excellence des lois de son code que H a pu gouverner avec équité les peuples.

Le verbe employé jšr est celui dont dérive le nom *mišarum* droit. Il signifie donc gouverner avec équité. Il est employé avec ce sens dans V 16 et plusieurs fois dans l'épilogue XXIV, 61, 62 ; XXV, 37-38, 77, 87.

Les peuples, dont H parle ici, sont non seulement ses propres sujets de Babylone, mais tous ceux que ses conquêtes avaient soumis à son empire.

55-58. mu-te-ir (ilu) KAL (lamassi)-šu da-mi-iq-tim a-na (al) A USAR
(Aššurim) ki,

55-58. On savait que l'existence de la ville d'Assur était ancienne. Elle figure dans la table ethnographique, Gen. X, 11. Dans Gen. II, 14, il est dit très exactement que le Tigre passe à l'Orient d'Assur. Toutefois jusqu'à ces derniers temps, on ne connaissait guère l'histoire de l'Assyrie dans la haute antiquité. Ainsi le P. Lagrange écrivait en 1901 que l'Assyrie entrait dans l'histoire avec Téglatphalasar I (1115-1093), *Rev. Bibl.*, 1901, *Choses d'Elam*, p. 69. Par conséquent cette mention d'Aššur au temps de Hammourabi, c'est-à-dire au milieu du xx^e s. recule beaucoup l'histoire de l'Assyrie. Mais grâce aux découvertes faites par la Société orientale allemande sur le tell de Qal'at-Shergat, l'ancienne Assur, et aux tablettes cappadociennes, on peut reculer l'histoire de l'Assyrie jusqu'au xxi^e s. avant notre ère.

On admet généralement que l'Assyrie était séparée de la Babylonie par la chaîne des montagnes Hamrin, qui commence, à l'ouest, un peu au-dessous d'Assur près du Tartara et qui s'incline au sud-est au delà du Dijala, l'ancien Turnat, qui se jette dans le Tigre près de l'actuelle Bagdad. La région fertile qui se trouve au bord du fleuve est très étroite.

Jusqu'à ces derniers temps on croyait que la ville d'Assur devait sa fondation aux Sumériens. Telle était du moins l'opinion de Meissner en 1920. « Certainement aux temps présargoniques, lorsque les Sumériens étaient encore les maîtres en Babylonie, ils fondèrent sur le cours moyen de l'Euphrate, dans la région du Chabur et, sur le Tigre, à Assur, des marches frontières contre les invasions des Barbares du Nord. Du moins les plus anciennes statuettes de souverains de Ma'er et d'Assur nous offrent un pur type sumérien. » *B. u. A.*, I, p. 33. Mais cette opinion est aujourd'hui contestée par suite des découvertes faites dans le pays des Hittites et dans le Mitani. « L'histoire des origines de l'Assyrie est en train de se renouveler complètement. Les tablettes cappadociennes nous font remonter jusqu'au xxi^e s. avant notre ère et l'étude de la langue de ces tablettes permet d'envisager dans la première moitié du III^e millénaire un établissement considérable des Assyriens en Asie Mineure. Il ne s'agit plus de supposer forcément une colonisation montant d'Akkad vers Aššur, mais de constater deux installations parallèles des Sémites dans le Sud et dans le Nord de la Mésopotamie, ceux du Nord rayonnant jusqu'en Cappadoce. » Dhorme, *Rev. Bibl.*, 1927, p. 432. Les noms des plus anciens souverains de l'Assyrie qui nous sont connus, ceux de I-ti-ti, fils de Ia-ku-la-ba, d'Ušpia, le premier fondateur du temple d'Aššur, de Kikia, qui a bâti le mur de la ville d'Assur, sont des noms, qui ne sont ni sumériens, ni sémitiques, mais mitaniques ; donc ils auront appartenu à ce peuple peut-être autochtone dans ces contrées... De l'époque de Bur-Sin (2063-2048), on possède une série de contrats, provenant de la lointaine colline de ruines de Kültepe, au sud du Halys, en Asie Mineure, qui prouve qu'alors une population essentiellement assyrienne habitait là ». Meissner, *B. u. A.*, I, p. 33. Du fait que Uš-pi-a et Ki-ki-a sont des noms mitanites est confirmée la chose supposée par les lettres d'El Amarna que la plus ancienne occupation de l'Assyrie est celle d'une population mitanite apparentée aux Hittites d'Asie Mineure, cf. Dhorme, *ibid.*

Les ruines de Qal'at-Shergat, l'ancienne Aššur, furent découvertes pour la première fois par Claudius James Rich en mars 1821 ; mais il ne put y débarquer, emporté par le courant jusqu'à l'embouchure du Zab inférieur. Dans la suite, divers explorateurs firent des fouilles dans ce tell. Layard et Hormuzd Rassam, dans leurs expéditions de 1847, 1849 et 1853 trouvèrent la statue de Salmanasar III (vers 850), le prisme de Téglat pileser I (1115-1093). En 1873, Georges Smith trouva des inscriptions sur des tablettes et sur une pierre de gypse de l'époque d'Adad nirari I (vers 1300). Mais, dit Eckard Unger, toutes ces fouilles hâtives et superficielles étaient incapables de fournir aucune conclusion sûre sur le plan de la ville d'Assur. Même l'identification de Qal'at-Shergat avec Assur demeurait toujours incertaine. Les fouilles de la *Deutsche Orient Gesellschaft* commencées en 1903 et poursuivies jusqu'en 1913 par l'architecte W. André non seulement permirent d'identifier sûrement l'ancienne Aššur mais encore de reconstituer son plan avec ses enceintes, ses portes, ses palais, ses temples, les tours de ceux-ci... On a été grandement aidé pour leur identification par la découverte d'une inscription de 183 lignes qui les énumère. Ce texte, trouvé dans la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive, est une copie datant de l'époque de Sénacherib. Cf. E. Unger, *Das Stadtbild von Assur*, 1929, pp. 8-16.

Les fouilles de la Société allemande sur le tell de l'ancienne Assur, n'ont pas eu simplement pour résultat la reconstitution topographique de l'antique cité, elles ont mis à jour une énorme quantité de textes historiques, dont une partie a été éditée par Messerschmidt et Schröder, tandis que les textes religieux et juridiques étaient édités par Ebeling et ceux d'intérêt divers par Schröder. C'est dans ce dernier recueil *Keilschrifttexte aus Assur Verschiedenen Inhalts* publié en 1920 que le P. Scheil a trouvé, transcrit et traduit les tablettes contenant le très intéressant « Recueil de Lois assyriennes », 1921, dont nous avons donné nous-mêmes une traduction annotée, une étude et fait une comparaison. Cf. *Muséon* de Louvain, tt. XXXVIII, XXIX, XLI et XLII.

Grâce aux textes historiques publiés par Messerschmidt et Schröder (1911 et 1922), nous pouvons donner un rapide aperçu de l'histoire de l'Assyrie jusqu'à l'époque d'Hammourabi.

Le premier nom royal connu est celui d'I-ti-ti, fils de Ia-ku-la-ba. On ne possède aucun détail sur ce personnage. Son nom paraît appartenir à l'onomastique du Mitani. On place son règne vers 2500. Ensuite vinrent Ušpia, puis Kikia, vers 2300. On sait que le premier fut le fondateur du temple d'Aššur et le second, celui des murs de cette ville. Leurs noms sont mitanites. On n'a pas trouvé de documents de ces rois eux-mêmes dans les fondations de la *cella* du temple d'Assur, c'est-à-dire là où ils auraient dû être. Zariqum, fut le successeur de Kikia. Son nom est sémitique et signifie « louche ». Il fut le vassal de Pur Sin. le 3^e roi de la dynastie d'Ur vers 2230-2222. On possède une inscription de ce prince qui contient la plus ancienne mention de la ville d'Assur. Il ne prend pas le titre de roi de cette cité, mais seulement celui de son *šakkanak*, préfet, gouverneur.

Les princes qui ont gouverné après Zariqum ont été indépendants. Ils ne prirent cependant pas le titre de rois, mais seulement celui de princes-prêtres. Samši-Adad (vers 1893-1860) est le premier à prendre

55-58. ayant rendu son Lamassu favorable à la ville d'Assur,

le titre de roi, non point d'Aššur, mais de *kiššatu* de la totalité, c'est-à-dire de toute la haute Mésopotamie.

Sarrou-kin I, préfet d'Assur, vers 2000 (le premier Sargon d'Assyrie), apparaît sur une tablette cappadoicienne, où il est donné comme fils d'Ikunum, fils d'Ilušuma, fils de Šalim-aḫum, fils de Puzur-Aššur I. Dhorme, auquel nous avons emprunté ce renseignement, nous dit que « nous avons les inscriptions de Šalim-aḫum, d'Ilušuma, Irišum I et Ikunum. La plupart se réfèrent à la construction des temples dédiés à Aššur, Ištar, Adad qui tiennent la tête du panthéon assyrien. Ce n'est que plus tard qu'au temple d'Adad viendra s'accoler celui d'Anu pour former l'ensemble décrit par W. Andraé dans Anu-Adad-tempel in Assur. », *R. Bib.*, pp. 432-433.

Ilušuma fut le contemporain de Šumu-abum, fondateur de la première dynastie Babylonienne, ou dynastie amorrhéenne. Ce synchronisme est attesté par la Chronique du British Museum, n° 26472. Or dans une inscription, « Ilušuma se vante d'avoir accordé la liberté aux Akkadiens, ainsi qu'aux villes d'Ur, de Nippour, d'Awal de Kišmar (?), de Dér de la déesse Kadi, en même temps qu'à la ville par excellence, celle du dieu Aššur. » Dhorme donne de ces faits et des démêlés de ce roi avec Šumu-abum, l'explication suivante : « Il semble que le rôle d'Ilušuma fut d'empêcher Šumu-abu de conquérir le pays d'Akkad et de Sumer pendant un certain temps. Les dynasties d'Isin et de Larsa se disputaient la prédominance en Chaldée. Les Amorrhéens de Šumu-abu et les Assyriens d'Ilušuma cherchent les uns et les autres à profiter de ces dissensions pour s'emparer des villes les plus fameuses. C'est ainsi qu'Ilušuma peut avoir libéré Akkad, Ur, Nippour et d'autres cités. » *Rev. Bib.*, 1927, p. 433.

M. Dhorme note tout l'intérêt qu'il y aurait à fixer la date d'Ilušuma. Ce serait fournir du même coup la tête de ligne de la chronologie, si contestée encore de la I^{re} dyn. babylonienne. Or on arrive à déterminer cette date d'une façon très approximative. On possède en effet, comme nous l'apprend Dhorme, trois séries de documents qui permettent de retrouver les règnes soit des rois de Babylone, soit de leurs contemporains d'Assyrie. Les résultats auxquels on parvient par cette triple voie sont sensiblement concordants entre eux.

En révisant les listes dynastiques du musée de Constantinople, qui comportent une grande probabilité, Weidner a déduit les dates suivantes : Šumu-abum 2057-2044, Hammurabi 1955-1913. Or dans une inscription, Salmanasar I (1280-1261), nous dit que le temple ĩur-sag-kur-kur-ra « montagne des pays » fut d'abord bâti par son ancêtre Ušpia, qu'écrroulé il fut refait par E-ri-šū, qu'effondré au bout de 159 ans, Samsi-Adad le rebâtit, qu'enfin lui-même dut le reconstruire au bout de 580 ans. Il s'écoula donc 739 ans entre les règnes de Salmanasar I et d'Erišum. La fin du règne de ce dernier eut donc lieu en 1280 + 739 = 2019. On attribue le début du règne de ce roi à l'année 2039. Donc Erišum ne fut pas comme son père contemporain de Šumu-abum. Enfin un texte de Tukulti-Ninurta I (1260-1232) place l'avènement du règne d'Ilušuma 780 ans avant lui. D'après ce document Ilušuma régna en 2040. On peut donc considérer Šumu-abu et Ilušuma d'Assyrie comme étant contemporains vers 2040. Cf. Dhorme, *Rev. Bib.*, 1927, p. 433.

Erišum et son fils Ikunum se vantent d'avoir une plus grande autonomie. Mais le présent passage du C. H. montrent que Hammourabi comptait Assur et Ninive parmi les villes de son empire. Comme on le voit, dans le prologue de son code, Hammourabi n'indique pas les rois d'Assyrie dont il a été victorieux. Si l'on admet que ce grand roi régna de 1955-1913, on peut lui assigner comme contemporains, d'après la liste des rois d'Assyrie de *Meissner II*, p. 450 : Aḫi-Assur (1962-1944), Rim-Sin (1943-1926), Irišum II (1925-1920).

La ville d'Assur se trouve, comme nous l'avons déjà dit, à l'ouest du Tigre. Au moment des grandes eaux ce fleuve a 1 km 1/2 de large. Au Nord, la ville était protégée par un bras du Tigre ou canal. Ce canal est bien postérieur à Hammourabi, puisqu'il fut creusé par Aššur-uballiṭ I (1380-1341). Mais on croit que c'était primitivement un bras du Tigre qui du Nord-Ouest entrait dans la ville. D'après les fouilles et les documents, la ville d'Assur se divisait en deux parties : la plus grande et la plus ancienne était au Nord : elle avait la forme d'un triangle, dont le côté sud-ouest est convexe. La plus petite au sud à la forme d'un trapèze : elle est l'œuvre de Puzur-Aššur IV (vers 1530). A l'ouest et au sud des fossés entouraient la ville ; ils sont l'œuvre de Tukulti-Ninurta I (1260-1232) ; généralement ils sont à sec. A l'ouest et au sud, la ville était protégée par une enceinte de murailles. D'après la description datant de Sénachérib cette enceinte avait cinq bastions, *II*, 133-137. Au temps du même roi, la ville avait 13 portes. Mais plusieurs d'entre elles sont beaucoup plus anciennes. Les fouilles ont permis de retrouver la plupart de ces portes. Le document nous indique le nom de celles-ci. Ces noms sont empruntés : aux localités environnantes, à des édifices, à ce qui se passait près de ces portes, par ex. porte des métallurgistes, du petit bétail, des gens, etc. Dans le fait que les portes d'Assur ne sont pas nommées d'après les grandes cités, dans la direction desquelles elles se trouvaient, Unger voit une preuve de l'antiquité d'Assur.

Les fouilles ont permis de retrouver les vestiges de deux palais à Assur. Le « vieux palais » construit par Erišum I et restauré par les rois postérieurs surtout par Tukulti-Ninurta I et Tiglat pileser. Ce dernier l'appela « le palais du roi des quatre rives *Kibrate* » : de la mer du coucher du soleil, de la mer du lever du soleil, des deux rives du fleuve Océan. Unger nous dit que ce palais fut abandonné. On y trouva en effet les sarcophages de cinq rois dont Assur-belkala (1070), Assurnassirpal II (859), Samši-Adad V (810). Or c'était usage à Assur et à Babylone d'utiliser comme lieu de sépulture les maisons désertes et abandonnées. Le nouveau palais fut bâti par Tukulti-Ninurta (vers 1250). Unger a remarqué qu'à Assur les palais, les constructions et les rues sont orientés du N.-O. au S.-E. Il attribue cette particularité au fait qu'en Assyrie le vent favorable est celui du N.-O. On conçoit que cette orientation d'après le vent a pour cause le besoin éprouvé dans le chaud Orient d'un courant d'air vivifiant et rafraîchissant. A l'angle des murs de l'ancienne et de la nouvelle ville, on a trouvé un grand nombre de stèles hautes et minces avec inscriptions. Elles proviennent des rois (la plus ancienne date d'Adadnirari I vers 1310, la plus récente est d'une épouse d'Assurbanipal (vers 650), nommée Aššur-sharrat), et de hauts fonctionnaires ou dignitaires, dont le nom a servi comme éponymes à désigner l'année. Les plus anciennes stèles de cette dernière catégorie datent

59. mu-se-ib-bi na-pí-ḫi

60-63. šarrum ša i-na Ni-nu-a (ki) i-na É Miš-miš ú-šu-pi-ù me-e (ilu)
Ninni (RI)

du x^v^e s. Du fait qu'alors les officiers se présentent comme les « envoyés » ou les « ministres » d'Hanigalbat, on conclut qu'à cette époque Assur était soumis au roi du Mitanni. Ces stèles ont donné des renseignements très précieux pour l'établissement de la chronologie. Elles montrent encore qu'Assur, en tant que la ville de la fondation de l'empire a joué un grand rôle dans l'administration. Son nom figurait en effet dans l'éponyme de l'année.

D'après la description de la ville citée par Unger, il y avait 34 temples et chapelles à Assur. Dix-huit divinités au moins possédaient des temples dans cette capitale et quelques-unes en avaient plusieurs. Aššur en possédait deux, Uraš un, Enlil un, Ninlil un, Ningal trois, Ea un, Ninurta deux, Anu un, Adad trois, Sin un, Shamash un, Nabu trois, Ninni (Ištar) un, Marduk un ou deux, les sept dieux un, la dame du pays deux, Gula trois... Le principal temple d'Aššur, c'est l'E šarra, qui est consacré au dieu même de la ville, Aššur. Comme les fouilles l'ont montré, il était construit sur une colline de 25 m de hauteur s'avancant à l'angle nord-est et dominant le fleuve et le canal. Il date des temps les plus anciens, puisque Ušpia est donné comme son fondateur. Au sud-ouest du territoire du temple s'élevait une puissante zikkurat ou tour du temple *Ekurrukischarra*. Primitivement cette tour faisait partie du temple d'Enlil que Šamši-Adad I avait bâti vers 2000 et le temple d'Aššur ne possédait pas de zikkurat. Or les découvertes en Mésopotamie ont prouvé que partout le temple du dieu principal de la ville avait une tour, par ex. le temple de Marduk à Babylone, celui de Ninurta à Kalach, celui d'Enlil à Nippur. Il est donc probable qu'autrefois le temple d'Enlil était le temple principal de la ville, que le temple d'Assur serait de fondation postérieure, et que la zikkurat du temple d'Enlil n'aurait été affectée au temple d'Assur, qu'à l'époque où Aššur serait devenu le dieu principal de la cité. S'il en était ainsi, la ville qui devait plus tard s'appeler Aššur, ne portait pas ce nom tant qu'Enlil fut son principal dieu.

Aššur avait sur d'autres villes l'avantage de posséder trois zikkurat. Outre celle d'Enlil, la description mentionne celle du temple d'Aššur et celle du temple d'Adad, qui se trouvaient entre les deux palais 176-178. Le temple d'Uraš était situé dans le vieux palais lui-même. Le temple de Sin-Shamash se trouvait au sud-ouest du vieux palais. Ištar d'Aššur avait trois temples. Celui qui se trouvait au sud-ouest des temples d'Anu-Adad et de Sin-Samaš avait été bâti par Aššur-reš-iši (1137-1128). Plus loin à l'ouest Tukulti-Ninurta en avait érigé un autre. D'après ce que dit Unger, entre ces deux temples, il y avait au III^e millénaire un temple archaïque qui vraisemblablement était consacré à la même déesse. Là on a trouvé des statuettes très anciennes qui offrent un type s'écartant à la fois du Sumérien et du Sémitique, et n'ayant pu encore être identifié. Au sud-ouest du temple d'Ištar, bâti par Aššur-reš-iši se trouvait le temple de Nabu. En tout il y avait huit temples sur la place où se trouvait l'E šarra. Au nord-ouest de la ville, sur un plateau rocheux Sanhérib (705-681) avait édifié pour le dieu Aššur le temple de la nouvelle année. La stèle de fondation montre le roi en prières devant le dieu Aššur et son épouse Ninlil, qui se tiennent sur leurs animaux symboliques, ceux que d'après le mythe ils s'étaient soumis. L'animal, sur lequel se tient Aššur est appelé *Sirruš*, que l'on traduit par dragon. C'est un être composite et fabuleux : tête de serpent, corps avec écailles, jambe de devant d'un lion, jambes de derrière d'un aigle. Ce type d'animal a été trouvé ailleurs, par exemple à Babylone à la porte d'Ištar. Cf. Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, pp. 40-41, fig. 31-32. Quant à l'animal symbolique de l'épouse d'Aššur, c'est le lion. Lorsque Aššur et Šerua évincèrent Enlil et Ninlil, pour devenir le dieu et la déesse de la ville d'Aššur ils s'emparèrent de leurs propriétés. La titulature, stéréotypée « lieutenant d'Enlil et prêtre d'Assur » que prennent les rois d'Assyrie reflète cette évolution. La description énumère les statues de dieux qui se trouvaient dans les temples, II. 1-118. C'était dans l'E šarra qu'elles étaient les plus nombreuses. Quelques-unes avaient été enlevées, comme butin, à d'autres villes, par ex. à Kummé, Babylone, Alep...

Unger explique ainsi la substitution de Ninive à Aššur comme capitale de l'empire assyrien. D'abord fondée comme un poste sumérien avancé, Aššur devint la première capitale de l'empire assyrien. Au xvi^e s. encore, elle avait une étendue considérable. Mais, située à 25 km du Zab inférieur, qui formait la frontière babylonienne, cette capitale était trop exposée. Aussi la résidence royale fut transférée à Ninive, à partir du xiv^e s., époque où le territoire de cette ville devint la possession durable de l'Assyrie. Dès lors Aššur devint une ville secondaire de l'empire et ne s'agrandit plus. Mais elle jouit pendant longtemps encore de la plus haute vénération, à titre de ville de l'origine de l'empire assyrien et surtout de sainte résidence du dieu national Aššur, p. 39.

Pour en revenir à notre texte 55-58, *lamassu* précédé du déterminatif de la divinité, signifie « dieu protecteur ». Et, comme il s'agit de la ville d'Aššur, c'est certainement le dieu Aššur qui est indiqué. Hammourabi dit donc ici qu'il a su obtenir pour la ville d'Aššur la bienveillance de son dieu protecteur. Cette intervention du grand roi, prouve qu'il avait au moins la suzeraineté sur l'Assyrie, s'il n'avait pas fait de ce pays une province de son vaste empire. La suite du texte parle clairement en ce sens.

Le dieu Aššur, est le dieu national des Assyriens. Sa fortune suivit celle de son peuple. Quand l'Assyrie devint un grand empire, Aššur eut la suprématie sur tous les dieux. D'abord il évinça le dieu local Enlil, et Ninlil, épouse de ce dernier, devint sa propre épouse. Il devint « le roi des dieux, qui s'est créé lui-même... le roi du ciel et de la terre... qui surveille les Igigi et les Anunnaki... qui habite le ciel brillant... et qui fixe les destins ». Dans les poèmes d'origine assyrienne, Aššur est substitué à Marduk comme vainqueur de Tiamat, créateur de l'univers, déterminateur des destins, en général comme possesseur de toutes les prérogatives, auteur de tous les exploits et cause de tous les bienfaits. Pour faire cette substitution on se contenta de remplacer le nom de Marduk par celui d'Assur, et on laissa le reste du texte inchangé. Ainsi que nous l'avons déjà dit, la substitution la plus importante pour Aššur, ce fut celle par laquelle ce dieu remplaça Enlil dans la localité qui dès lors s'appela Aššur. En vertu de cet acte, non seulement Aššur prit l'épouse d'Enlil

59. ayant réduit l'adversaire,

60-63. le roi qui, à Ninua (Ninive) dans l'É Mišmiš a fait briller le nom de Ninni,

Ninlil, qui devint l'Ištar assyrienne, mais il s'empara de son temple l'E Šarra « maison de la toute-puissance » et de son sanctuaire l'E-xursag-gal-kurkurra « maison de la grande montagne des pays ». Or ce sanctuaire correspond à la montagne de l'enfer où Ea, Sin, Šamaš, Nabu, Adad, Ninurta et leurs grandes épouses ont été enfantés légitimement. Le dieu national des Assyriens est avant tout le seigneur de la guerre, celui qui conduit les siens à la victoire. Son épouse l'Ištar assyrienne est elle aussi la déesse des batailles. Le symbole d'Assur était soit un bonnet à cornes, soit plus souvent le disque solaire ailé ayant en son milieu le dieu tirant son arc. Son animal était la plupart du temps de nature composite et fantastique.

Les rois d'Assyrie honorèrent grandement leur dieu national. La plupart d'entre eux prirent le titre de « prêtre d'Assur ». Dans ces époques reculées, il n'y avait pas de différences profondes entre les emplois civils et sacerdotaux. En tout cas les rois d'Assyrie étaient tenus de participer en personne à certains rites, à différentes fêtes. Ils favorisèrent toujours le sacerdoce et y introduisirent des membres de leur famille. Pour obtenir plus sûrement le succès de leurs entreprises et surtout de leurs campagnes militaires, les rois d'Assyrie s'adressent à leur dieu national. Ils lui attribuent aussi le bienfait de la victoire. Ainsi, c'est « sous la protection du dieu Assur, son maître, que Téglath-Phalasar I (vers 1115-1093) vainquit les Ahlamû-Araméens, ennemis du dieu Aššur. De même Salmanasar attribua sa victoire contre la conjuration araméenne à Qarqar, près de l'Oronte, aux dieux Aššur et Nergal... Enfin les souverains assyriens envoyaient à leur dieu national dans son temple l'E Šarra des relations détaillées de leurs exploits militaires. Comme le remarque Meissner, ces lettres étaient écrites sous forme poétique et étaient fort libres au p. d. v. de l'exactitude : elles avaient le genre panégyrique, voir la longue relation (425 lignes) faite par Sargon II au dieu Aššur de ses campagnes à Urmiah et au lac de Van, dans lesquelles il ne passa rien d'important. Cf. Meissner, *Bab. u. Assyr.*, II, p. 369.

Si le dieu Aššur fut grandement honoré dans son pays, il fut méconnu systématiquement par les autres peuples et surtout par les Babyloniens. Ainsi il n'est pas mentionné dans les listes indiquant la parenté et la subordination des dieux entre eux. Les originaux de ces documents remontent en effet à la III^e dynastie d'Ur (vers 2294), c'est-à-dire à une époque où l'Assyrie n'était pas encore devenue un empire célèbre ; mais on aurait pu introduire le dieu Aššur dans les copies beaucoup plus tardives que nous possédons. En tout cas, il est remarquable qu'Aššur et tous les dieux spécifiquement assyriens aient été exclus systématiquement de toutes les listes officielles de divinités ayant été rédigées en Babylonie, à toutes les époques. Cf. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, pp. 2, 3, 8, 39, 40, 46, 53, 60, 99, 111, 119, 125, 159, 171, 175, 182, 369.

59. D'après le contexte, Hammourabi dit ici qu'il a soumis les Assyriens.

60-63. Ni-nu-a, c'est-à-dire « ville de la déesse Ninni » correspond à la célèbre Ninive.

Cette ville est très ancienne. Mais son antiquité est moindre que celle d'Assur. En tout cas, dans les documents qui nous sont parvenus, elle est mentionnée bien après Assur. Scheil, dans sa traduction du code, voyait dans ce texte la première mention de Ninive (1902). Pourtant nous savons que l'Assyrie et Assur interviennent bien plus tôt dans l'histoire. Ainsi un texte trouvé par les fouilles allemandes à Qala'at Shergat, l'ancienne Assur, mentionne l'Assyrie et sa capitale Aššur, au temps de Pur-Sin (2230-2222). D'après ce document, Zariqum, préfet d'Assur, aurait bâti un temple à la déesse Belat-ékallim, pour Pur-Sin, roi d'Ur et des quatre régions, dont il se dit le serviteur (cité par Dhorme, *Rev. Bib.*, 1928, p. 373 d'après *Keilschrifttexte aus Assur, hist. Inhalt II*, n. 2). Ilušama qui rendit l'Assyrie indépendante (v. 2056-2040) parle de la ville d'Assur et point de Ninive.

Or il est remarquable que la table ethnographique nous présente Ninive comme bâtie par Aššour, descendant de Šem, Gen. X, 11, 22. Ainsi le livre biblique attesterait lui aussi la postériorité de Ninive par rapport à Aššur.

Après ces textes d'époque reculée, c'est beaucoup plus tard que Ninive est mentionnée. Tuschrratta, roi de Mitani, (vers 1400) possédait la plus grande partie de ce qui fut plus tard l'Assyrie, avec Ninive. Il envoya la statue d'Ištar de Ninive à son beau-frère Aménophis III comme moyen de salut. Aššur-uballiš (v. 1390) éleva de nouveau la puissance des Assyriens ; il rejeta les Mitanites de Ninive et s'appropriä une grande partie de l'empire mitanite. Meissner pense que Ninive devint capitale sous Tukulti-Ninurta II (889-884) et sous Aššur-našir-apal (885-859). Mais ce dernier établit ensuite la résidence royale à Kalaš, où il se bâtit un palais. Les successeurs de ce roi durent revenir à Ninive. Sargon II (721-705) se bâtit une résidence royale éclatante, Dur-Sarrukin, aujourd'hui Korsaḡad, aux environs de Ninive. Mais cette éphémère fondation tomba bientôt. Sénachérib (705-681) voulut substituer Ninive à Babylone aux points de vue du commerce et de la civilisation. Assurbanipal (668-627) avait donné au nom d'Aššour un prestige mondial : en y fondant sa bibliothèque, il avait fait de Ninive la reine des sciences, des arts et de la civilisation. Au temps de Jonas, on l'appelaït couramment « la grande ville » à cause de l'espace qu'elle occupait et qu'on ne parcourait qu'en trois jours. Jon. I 2, III 3.

Un texte du British Museum B. M. 31. 901 édité et traduit par M. Gadd, donne des précisions historiques sur la date et les circonstances de la chute de Ninive. Ce document, est une chronique babylonienne relatant avec des allures de communiqué officiel, les faits importants de l'an 10 de Nabopolassar jusqu'à la 17^e année de ce roi de Babylone, c'est-à-dire de l'an 616 à 609 av. J.-C. C'est précisément l'époque où se livre la lutte finale pour la prédominance en Orient entre les deux grands empires d'Assyrie et de Babylone. En 615 l'armée babylonienne, commandée par son roi Nabu-apal-ušur, (Nabopolassar) (625-605) assiège Aššur mais est repoussée par le roi Sin-Sharra-iškoun (620-612). En 614, les Mèdes, conduits par Cyaxare, s'allient aux Babyloniens et prennent Aššur. La chute de Ninive eut lieu en 612 sous l'effort combiné des Babyloniens et des Mèdes. Le roi d'Assyrie Sin-Sharra-iškoun se brûle lui-même pour ne pas tomber vivant aux mains, de ses adversaires. Assur-uballiš lui succéda et se réfugia à Harran. Malgré le secours des Égyptiens, Harran

64. na-ḥa-du-um

65-66. mu-uš-te-mi-qum a-na ili GAL GAL (rabutim)

67-68. li-ib li-ib-bi ša Su-mu-la-el

69-70. TUR-UŠ (aplum) da-num ša (ilu) En-su (Sin)-mu-ba-li-it

est prise en 610 par les coups des Babyloniens et des Mèdes. Ces derniers occuperont Harran pendant cinquante ans. Les Babyloniens garderont Aššur et Ninive. Nabopolassar pourra se vanter d'avoir, grâce au secours des dieux Mardouk et Nébo, asservi l'Assyrie, qui, depuis des jours lointains, dominait la totalité des peuples. Cf. *Rev. Bib.* (1924), *La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document*, par Dhorme, pp. 218-234 ; *Rev.* (1927), p. 152 ; *Rev. Bib.* (1930), pp. 460-461 ; (1931), pp. 181-182. Nabopolassar se vante d'avoir réduit l'Assyrie en tells et en ruines. Ninive fut tellement détruite qu'elle ne fut jamais rebâtie et que son site lui-même fut complètement oublié.

Ce fut vers le milieu du dernier siècle que les fouilles franco-anglaises permirent de découvrir l'antique Ninive, ses monuments et ses multiples documents. Les ruines de la fameuse capitale s'étendent, dans la région de Mossoul, sur la rive gauche du Tigre. Quatre tells en émergent surtout : Koyoundjik, Khorsabad, Nimroud, et Nebi-Younés (prophète Jonas). Au point de vue des fouilles, les deux premiers tells sont les plus importants. Entre ces grands tells, la plaine immense est parsemée de tumulus plus petits. Ce fut Botta, consul de France à Mossoul, qui entreprit les premières fouilles méthodiques sur l'emplacement de Ninive. En 1842, Botta commença ses fouilles par l'exploitation de Koyoundjik. Malheureusement les fouilles sur ce point, que l'on devait reconnaître pour le plus intéressant dans la suite, furent abandonnées presque aussitôt que commencées et avant d'avoir conduit à un résultat. Dès mars 1843, Botta explora le tell de Khorsabad, qui recouvrait Dur-Sarrukin, le palais que Sargon II se bâtit au pied de la chaîne Mussri, fondation éphémère qui ne survécut guère à son auteur. Effectivement Botta découvrit ce palais, de près de 2^{km} de longueur sur 6.000^m de superficie, avec de nombreux bas-reliefs représentant Sargon dans diverses attitudes. Botta poursuivit ses fouilles jusqu'en 1845. A cette époque, il les embarqua pour le Louvre où figure désormais le premier musée assyrien qui ait été formé. Les recherches de Botta furent arrêtées en 1846. Ce savant décrivit les résultats de ses fouilles brillantes dans l'ouvrage en 5 vol. « *Monuments de Ninive découverts et décrits par Botta* » (1849-1850). En 1848, il avait publié « *Inscriptions découvertes à Khorsabad* ». Layard, dont les ancêtres français avaient dû quitter la France pour l'Angleterre à cause de la révocation de l'édit de Nantes, entreprit des fouilles à Nimroud et à Koyoundjik 1845-1847, et 1849-1851. Ces deux localités donnèrent des résultats plus riches que Khorsabad. Dans le tell de Koyoundjik abandonné par Botta, Layard trouva le palais d'Assurbanipal et sa bibliothèque, des bas-reliefs extrêmement fins, des inscriptions historiques d'un immense intérêt. Cet archéologue trouva aussi un palais à Nimroud. En 1851, le colonel Rawlinson, consul général de S. M. Britannique à Bagdad, fit reprendre les travaux à Koyoundjik jusqu'à Nimroud, que l'on avait abandonnés depuis Layard. En 1852 il fit dresser le plan de tout le terrain, où l'on peut chercher l'antique Ninive. En 1852, Victor Pace, consul de France à Mossoul, fit poursuivre les fouilles de Khorsabad abandonnées depuis Botta. Il fit creuser partout jusqu'à une certaine profondeur, surtout pour étendre le domaine des fouilles françaises vis-à-vis de celui des fouilles anglaises. En quatre ans, en 1855, il achevait le déblaiement du palais de Sargon. Par malheur, la plupart des objets destinés au Louvre furent engloutis dans le Tigre, le 23 mai 1855. Il publia les résultats de ses fouilles dans *Ninive et l'Assyrie* avec des essais de restauration, notamment celle du palais de Khorsabad, 3 in-f° (2 de textes, et 1 de planches). Paris, 1866-1869.

A cause de la plus grande richesse des tells de Koyoundjik et de Nimroud, sur lesquels s'exercèrent les fouilles anglaises, le British Museum est plus riche que le Louvre en documents assyriens. On a remarqué que la représentation des animaux, chevaux, chiens, lions est le triomphe de l'art assyrien. L'antiquité n'a rien produit de supérieur au lion et à la lionne blessés que l'on voit au B. M. *Rev. Bib.*, 1927, pp. 463-465. Vigouroux observe que les documents les plus précieux trouvés à Ninive sont les tablettes de la bibliothèque d'Assurbanipal et notamment les syllabaires, grammaires et dictionnaires qui ont rendu les plus grands services pour l'intelligence de la langue et de l'écriture assyriennes. *Bible et Découvertes modernes*, I, p. 183. Tandis que ses prédécesseurs ignoraient l'art d'écrire, Assurbanipal était lettré, et il se constitua une bibliothèque dans son palais. Comme archives, on y trouve des traités politiques, des lettres privées, des listes d'impôts, des documents juridiques, etc. Pour former sa bibliothèque, il réunit les originaux ou les copies d'œuvres provenant aussi d'autres villes, par ex. de Babel, de Kutha, de Nippur... Elle contient des tablettes concernant surtout les conjurations, les présages, le rituel et la poésie, on y rencontre aussi des tablettes relatives à la philologie, à la philosophie, à la médecine, à l'astronomie. Cf. Meissner, *Bab. u. Assyri.*, II, pp. 332-334.

L'E Miš-miš est le nom du temple d'Ištar (Ninni, Innana) à Ninive. Que cette déesse fut l'objet d'un culte prépondérant dans cette seconde capitale de l'Assyrie, le nom de Ninive l'indique, puisque *Ni-nu-a* signifie « ville élevée, favorite de Ninni (Ištar) », cette déesse était en effet considérée comme la reine de Ninive.

Le principal lieu de culte de cette déesse était Uruk, où elle possédait un temple en commun avec Anu, l'E Anna. Hammourabi s'est déjà vanté d'avoir élevé le sommet de cet édifice et de l'avoir enrichi de luxe. II, 42-47. L'Ištar d'Uruk, ainsi que nous l'avons dit, était avant tout la déesse de la volupté. Il a été question de l'Ištar d'Hallab III, 53-54. C'était une déesse guerrière. Dans IV 34-35, il est question d'honneur rendus à cette déesse à Mera et à Tutul. Un peu plus haut IV 46-52, il a été question de la célèbre Ištar d'Agadé, qui est le type de l'Ištar guerrière. Enfin V. 13, Ham, se déclare le favori de Ninni, sans préciser un sanctuaire spécial pour cette déesse. Le nom est écrit par l'idéogramme RI, auquel on doit donner la valeur Ninni ou Innina, dans tous les endroits sauf dans III 54 et IV 46-52, où il est écrit syllabiquement *Iš-tar*. Il est curieux que l'on doive lire Ninni, toutes les fois où il est question de la déesse

64. l'illustre,
 65-66. s'humiliant devant les grands dieux,
 67-68. cœur de cœur (digne rejeton) de Sumu-la-el,
 69-70. fils puissant de Sin-muballiṭ,

de la volupté et Ištar, quand il s'agit de la déesse guerrière. Conformément à cette indication, Meissner nous dit qu'à Ninive on considérait surtout le caractère de déesse-mère de Ninni, Ištar.

Mee est le pluriel de *Mu* considéré généralement comme l'idéogramme de šumu, nom. A cause de ce pluriel, il s'agit plutôt des titres de Ninni, que du nom de sa personne. On pourrait donner à ū-šu-pi-ū « a fait briller » la signification matérielle d'inscriptions ou d'images en brique émaillées. Nous préférons toutefois donner à ce verbe le sens moral de « a rendu célèbre ». Nous y sommes invité par les textes parallèles II 44, 47 ; III 53-54, IV 34, 35 ; 46-52.

64. H. a déjà pris ce titre plusieurs fois I 30, 61 ; III 13 ; IV 33. On peut l'écrire encore na-i-du-um. Sa traduction est fameux, dans le sens étymologique d'illustre.

65-66. H. a déjà employé ce participe II 19 pour caractériser sa piété à l'égard de Sin. Il s'agit d'humiliation, d'« enfoncement » devant la divinité afin que celle-ci soit disposée par cet acte d'anéantissement à exaucer les prières qui lui sont adressées.

Au lieu de l'indication d'une ou plusieurs divinités particulières, nous avons le déterminatif de la divinité et la répétition de l'idéogramme *gal*, qui signifie « grand », comme XXIV, 40, XXVIII, 70. Cette répétition équivaut à un pluriel et avec Scheil et Ungnad, nous traduisons par « les grands dieux ».

67-68. En akkadien comme en hébreu, le mot « cœur », *libbu*, *leb* a deux significations essentielles. La première est empruntée à l'ordre matériel « ce qui est à l'intérieur » et par suite les entrailles, la nature intime, l'essence... L'autre est empruntée à l'ordre moral « l'organe de l'amour et de l'intelligence, le centre de toutes les passions et de toutes les émotions, le principe de toutes les opérations intellectuelles. « Toute la psychologie des Hébreux et des Akkadiens tourne autour du cœur », a pu dire Dhorme, *Emploi métaphorique*, R. B., 1922, p. 508. Šumulael était le trisaïeul de Hammourabi, *lib libbi* doit donc être pris dans la seconde acception, et indiquer un rapport de descendance directe et par suite de pleine hérédité et de similitude parfaite entre les natures de ces deux souverains : H. est un digne rejeton de Šumulael.

Pourquoi Hammurabi tient-il à se vanter de sa descendance par rapport à Šumulael ? Ce n'est ni son père 69-70, ni le fondateur de la dynastie à laquelle il appartient. On sait en effet que le fondateur de la I^{re} dynastie babylonienne ou dynastie d'Ammuru est Šumu-abu (vers 2057-2044), dont le nom signifie « Son nom est Père ». Šumu-la-il, dont le nom veut dire « Son nom est à Dieu » vers 2043-2008 n'est que le second souverain de cette dynastie d'origine ouest-sémitique et très probablement amorrhéenne. (Dhorme a prouvé la chose en montrant que tous les noms des rois de cette dynastie, sauf deux : Apil-Sin et Sin-muballiṭ avaient un caractère ouest-sémitique et probablement amorrhéen.) La raison de la préférence de l'auteur du code provient de ce que la gloire du second roi de la dynastie l'emporta sur celle de son fondateur. En fait, nous constatons que la réalité justifie cette conjecture. C'est par l'examen des titres de leurs années de règne que nous sommes le mieux renseignés sur les actes des deux premiers rois de la dynastie d'Amurru. Or une comparaison entre les faits qui ont servi à désigner les diverses années des règnes de ces deux rois nous atteste que la seule supériorité de Šumu-abum sur son successeur, c'est d'avoir rendu Babylone indépendante et d'y avoir fondé une dynastie. Mais Šumula-ilum l'emporte sur son devancier non seulement pour la durée de son règne, 36 ans au lieu de 14 ans, mais surtout pour ses actes civils et militaires. Les dénominations de règne de Šumu-abum n'évoquent que des constructions de murs, à Babylone surtout et des érections ou des ornements de temples. En fait d'exploits militaires, nous ne trouvons que la dévastation de Kašallu, pays bordant la rive orientale du Tigre, au sud de la Diyala. La 13^e et la 14^e année de son règne. Pour Šumula-el, les noms de ses années de règne évoquent des canaux creusés, des murailles élevées surtout à Babylone et à Sippar, des temples érigés ou ornés, des statues de déesses façonnées, un trône pour Marduk fabriqué avec de l'or et de l'argent, et surtout des exploits, militaires contre Ḫalambu, Kiš, Kašallu, Barzi. Parmi toutes ces victoires, celle contre Kis fut la plus fameuse. De fait elle servit à désigner cinq années de règne 13^e à 17^e et la 19^e rappelle la destruction des murs de cette ville. Šumula-el dut encore achever la conquête de Kašallu entreprise par son père à la fin de son règne ; la 18^e année il en écarta probablement le souverain et les 20^e et 21^e années il en détruisit les murs et l'armée. De plus les nombreux contrats datés de son règne prouvent que ce prince fut un législateur actif. Aussi Meissner déclare-t-il que ce roi éleva rapidement la puissance politique de Babylone et la fortifia militairement par la construction d'importantes forteresses. *Bab. und Assy.*, pp. 26, 27.

69-70. En passant sous silence son bisaiéul Šabium « un garçon ! » (2007-1994) et son grand-père Apil-Sin « fils de Sin » (1993-1976) Hammourabi mentionne son père Sin (sum = Enzu) muballiṭ « Sin (Enzu) est vivificateur » (1975-1956). Le nom de ce roi et celui de son prédécesseur sont les deux seuls noms babyloniens de la dynastie. Si l'on examine les noms des années de règne des trois rois Šabium, Apil-Sin et Sin-muballiṭ, on reconnaît aisément que c'est ce dernier qui a accompli les exploits les plus importants. D'abord son règne dura 20 ans, tandis que ses deux prédécesseurs régnèrent respectivement 14 et 17 ans. Les années du règne de Šabium ne signalent guère que des constructions de murs, des érections ou des ornements de temple, des creusements de canaux : comme fait militaire, nous ne trouvons que la destruction des remparts de Kašallu (12^e année). Les années de règne d'Apil-Sin ne mentionnent pareillement que des murs construits, des temples érigés ou ornés, des canaux creusés, des trônes divins revêtus d'or et d'argent. Pour le règne de Sin-muballiṭ, si beaucoup d'années sont signalées par des faits analogues, nous remarquons d'abord que ce roi pourvut de remparts des villes fort nombreuses et assez distantes de Babylone, comme Ruḫatum, Bit-Karkara, Marad, Tutuḫegal, Kuta... Cette particularité atteste déjà à elles seules que le pouvoir du père de Hammourabi était assez étendu. Mais la 14^e, la 17^e et la 20^e années du règne de Sin-

Col. V. 1-2. Zêrum da-ri-um ša šar-ru-tim

3. šarrum da-núm

4-9. (ilu) Šamaš (šù) KA DINGIR RA (Babili) ki mu-še-si nu-ri-im a-na
ma-at Šu-me-ri-im ù Ak-ka-di-im

10-12. šarrum mu-uš-te-eš-mi ki-ib-ra-at ar-ba'im

13^a. mi-ge₄-ir (ilù) RI (Ninni)

3. ACCOMPLISSEMENT PAR HAMMURABI

DE SA BIENFAISANTE MISSION JURIDIQUE, COL. V, 13^{b-25}

13^{b-19}. a-na-ku i-nu-ma (ilu) Marduk a-na šu-te-šu-ur ni-ši UN (matim)
u-si-im šu-ḥu-zi-im ú-wa-e-ra-an-ni

muballiṭ regurent respectivement les appellations suivantes : année où l'armée d'Ur fut battue par les armes — où Isin fut conquise — où l'armée de Larsa fut battue par les armes. Par ces grandes victoires, Sin-muballiṭ tranche sur ses prédécesseurs et prépare la voie à son fils et successeur.

COL. VI-2. Dans l'épilogue de son code, H s'adresse à ses successeurs pour leur enjoindre de respecter son code. Précédemment, H s'est glorifié d'être une « semence de royauté *zer šarrulim* créée par Enzu (Sin) I 13-15 », sans s'arroger l'éternité. Dans le présent texte, H ne prétend pas être « un rejeton royal éternel », comme s'il ne devait jamais mourir. Son ambition se borne à revendiquer l'éternité pour sa race.

3. Le fils puissant de Sin-muballiṭ IV 69-70, ne pouvait être qu'un roi puissant. Mais H. prouve encore sa puissance par 4-13^a.

4-9. En parlant de son œuvre de lumière, H. pense évidemment aux bienfaits d'ordre moral que devait procurer la publication de son code. La chose est prouvée non seulement par le contexte suivant 13^{b-23}, mais par deux textes empruntés au prologue et par un autre faisant partie de l'épilogue. Voulant caractériser l'objet de la vocation qu'il a reçu d'Anu et d'Enlil, ce roi dit : « pour faire luire le droit dans le pays » I 32-34, « comme Šamaš pour poindre sur les têtes noires et pour rayonner sur le pays » I 40-44. Dans l'épilogue, H. émet ce vœu en faveur de son code : « par l'ordre de Šamaš, le grand juge des cieux et de la terre, que mon droit resplendisse dans le pays » XXIV, 84-88.

Dans les trois passages du prologue, H. s'enhardit de plus en plus dans l'assimilation de son œuvre et de sa personne à l'action et à la personnalité du dieu solaire. D'abord l'assimilation est implicite I 32-34. La comparaison est explicite dans I 40-44. Mais dans V 4-9, H. s'identifie avec le dieu solaire. Sans doute l'orgueilleux monarque ne va pas jusqu'à usurper les principaux sanctuaires de Šamaš, Sippar et Larsa. Il se contente d'être le Šamaš de Babylone. Toutefois de sa capitale, ce roi soleil éclaire toute la Chaldée, et même tout l'univers alors connu. La chose résulte de la fin du passage et de 10-12. Šamaš est précédé du déterminatif de la Divinité. Aussi nous croyons qu'il vaut mieux traduire par Šamaš, tout en pensant au soleil, à l'astre qui servait d'habitation et de symbole à ce dieu. Inutile de souligner le grand orgueil du monarque, qui ose se comparer au roi de tous les astres, au puissant et bienfaisant dieu Šamaš. Toutefois il faut louer H. d'avoir compris que les bienfaits procurés par un code de lois dans l'ordre moral, pouvaient bien se comparer à ceux que causait le soleil dans l'ordre matériel. Les Juifs, qui ont réuni le psaume célébrant le soleil à celui qui fait l'éloge de la loi, Ps. XVIII-XIX 1-7 et 8-15, n'ont pas pensé autrement. Si les Hébreux n'ont comparé qu'une fois Iahvé au soleil, Ps. LXXXIII-LXXXIV 12, c'est par crainte d'exciter à l'idolâtrie. (Remarquons que le mot soleil a disparu du grec et du latin.) C'est encore par crainte d'inciter à l'idolâtrie que les Hébreux ont mutilé le Ps XVIII-XIX 1-7 et qu'ils ont altéré son sens, en appliquant à Iahvé, l'éloge qui originellement concernait le soleil.

C'est la première fois dans le code qu'il est question du pays de « Sumer et d'Akkad ». Dans l'épilogue H. mentionne encore ces deux régions : « sur mon sein, j'ai tenu les gens de Sumer et d'Akkad » XXIV, 49-52. A propos d'Agadé, dont H. a parlé déjà pour dire qu'il a affermi Ištar dans le temple d'Agadé la grande IV 48-52, nous avons déjà parlé du pays, d'Akkad dont cette ville était la capitale. A cause des indications déjà données, nous pourrions nous contenter de présenter ici des indications sommaires.

La Chaldée est le pays se trouvant entre les cours inférieurs du Tigre et de l'Euphrate et limité au nord par le 34° de latitude. Il embrasse une superficie de plus de 30.000 km carrés, à peu près autant que l'Égypte ou la Belgique. Cf. Meissner, *Bab. und Assyrl.*, I, p. 8. On donne le nom de pays d'Akkad à la Chaldée du Nord, parce qu'elle était peuplée d'Akkadiens et pays de Sumer à la Chaldée méridionale parce qu'elle était habitée par les Sumériens.

C'est à juste titre que H. se vante d'avoir exercé son influence bienfaisante sur ces deux pays. En effet, parmi les villes dont il se déclare le bienfaiteur, dans sa doxologie I 50-V 13^a, les unes appartiennent au pays d'Akkad et les autres à celui de Sumer. Dans le premier groupe figurent : Babylone I 16, Sippar II 25, Kisch II 59, Harsag-Kalama II 67, Barziba III 12, Dilbat III 20, Hadad (Bit Karkara) III 61, Agadé IV 51. Dans le groupe des villes sumériennes, nous avons : Nippur I 59, Eridum I 65, Ur II 17, Larsa II 33, Uruk II 38, Isin II 51, Kuta III 3, Keš III 32, Hallab III 52, Lagash III 44-42, SUD NUN (Bismajja) III 67, Maškan-Sabrim IV 13.

Les Sumériens et les Akkadiens sont très différents pour le type des personnages et pour la langue. Ils appartiennent donc à des races tout à fait diverses. Par ailleurs leur écriture, leurs divinités, leur culte, leur législation sont identiques. Il faut donc que l'un de ces peuples ait emprunté à l'autre sa civilisation. La majorité des assyriologues admettent que les Akkadiens sont les emprunteurs par rapport aux Sumériens,

- Col. V. 1-2. Semence éternelle de royauté,
 3. roi puissant
 4-9. Soleil (Šamaš) de Babylone projetant la lumière sur le pays de Šumer et d'Akkad,
 10-12. roi se faisant écouter des quatre régions,
 13^a. favori de Ninni.

3. ACCOMPLISSEMENT PAR HAMMURABI

DE SA BIENFAISANTE MISSION JURIDIQUE, COL. V, 13^b-25

13^b-19. Moi, quand Marduk m'eût envoyé pour bien gouverner les gens, procurer le salut du peuple

par ex. Meissner, Thureau-Dangin, etc. Remarquons la survivance de quelques noms sumériens en matière de religion, de culte, de droit, de science, d'art, etc. Par exemple, dans le C. H., les divinités sont la plupart du temps désignées par leur nom sumérien.

H. n'est pas le premier roi connu qui ait réuni sous son sceptre les deux pays de Sumer et d'Akkad. Avant lui, l'histoire nous apprend que cette puissance appartint à Lugalzaggisi v. 2662-2638 (III^e dyn. d'Uruk), à Šarru-ukin, fondateur de la dynastie d'Akkad, v. 2637-2582, et à ses quatre successeurs Rimaš, Manistušu, Naram-Sin, et Šar-kali-šarri. Les souverains de la III^e dyn. d'Ur, dont Ur Nammu fut le fondateur v. 2294-2277 prirent eux aussi le titre de roi de Sumer et d'Akkad. Les rois de la dynastie d'Isin v. 2186-1961 héritent du titre de la royauté de Sumer et d'Akkad. Mais nous savons que, même avant la fin de cette dynastie, Gungunum v. 2094-2068, qui appartenait à la dynastie suivante, celle de Larsa, s'intitule « roi de Sumer et d'Akkad ». La 26^e année de son règne, Rim-Sin s'empare d'Isin et s'empare exclusivement du titre de roi de Sumer et d'Akkad vers 1955. C'est dans la 31^e année de son règne vers 1925 que H. triomphe définitivement de Rim-Sin, et s'empare des royaumes de Larsa et d'Isin. C'est donc alors que ce monarque put revendiquer pleinement la souveraineté sur les pays de Šumer et d'Akkad. Nous nous permettons de renvoyer à notre article sur *Les Akkadiens* paru dans le *Dictionnaire de Sociologie*, pp. 310-318 pour un résumé de la civilisation des Akkadiens depuis la dynastie d'Akkad jusqu'à la 1^{re} dyn. bab. : guerre, droit, agriculture, commerce, art, religion, divination, astronomie, astrologie, médecine, écriture, lecture, histoire, chronologie, géographie, calendrier.

10-12. Dans ce prologue, il a été déjà deux fois question des 4 régions de la terre *Kibratu*. Voir I 18-19 et II 2-4. Maintenant H nous dit qu'il s'en fait parfaitement écouter, c'est-à-dire qu'il y règne en maître. Ces quatre régions nous les avons déjà indiquées. Dans le texte précédent, nous avons montré que H. était bien autorisé à affirmer son influence sur les pays de Sumer et d'Akkad. Parmi les villes étrangères aux pays de Sumer et d'Akkad que H se vante, dans son prologue, de dominer, nous trouvons : Malka (vers l'embouchure de la Dijala sur le Tigre) IV 12, Assur et Ninive IV 58, 60. Or ces trois localités appartiennent à l'Assyrie qui, avec le pays de Gutium, constitue la région de l'est. Quant à Méra et à Tutul IV 30-31, que l'on situe à Hit ou aux environs, sur le cours moyen de l'Euphrate, c'est le commencement du pays d'Amurru, c'est-à-dire la région de l'Ouest. Si, en faisant abstraction de l'opinion qui fixe la publication du code à la 2^e année du règne de H, nous examinons les dénominations des autres années de ce règne, nous nous rendons mieux compte de la domination du grand monarque sur les 4 régions. La 8^e année de son règne H s'empare du pays d'Etmubalum (à l'orient de Larsa, vers l'Elam) ; la 30^e et 31^e années il défait Elam et ravage Etmubalum. Or la région du Sud est constituée par l'Elam. Cette même 30^e année tout le pays de Subartu est ravagé avec Ešnunak, Gutium et Malgum. Par ces citations, on peut constater que ce sont les victoires de H, dans les pays de l'Ouest, région d'Amurru, qui nous sont les moins connues. Cf. Dhorme, *Abraham dans le cadre de l'histoire*, R. B., 1930, pp. 377, 378.

13^a. Précédemment, H s'est dit deux fois le « favori » d'une divinité. Voir III 10 et III 48. A en juger seulement par les œuvres que H se vante, dans ce prologue, d'avoir accompli pour Ninni ou Ištar, on comprend que c'est tout à fait à bon droit, que ce roi revendique pour lui la faveur de cette grande déesse : « ayant enrichi de luxe pour Anu et Ninni » II 44-47 — « ayant consolidé les grands sanctuaires de Ninni » II 63-65 — « réjouissant le cœur d'Ištar » III 53, 54 — « éclairant la face de Ninni » IV 34-35 — « dont Ištar agréa les œuvres » IV 46-47 — « ayant affirmé Ištar dans l'E Ulmaš à Agadé » IV 48-52 — « a fait briller le nom de Ninni dans l'E Mišmiš à Ninnive » IV 61-62.

3. COL. V 13^b-25. ACCOMPLISSEMENT PAR HAMMURABI DE SA BIENFAISANTE MISSION JURIDIQUE.

Après la longue doxologie I 50-V 13^a destinée à prouver combien il était digne de recevoir des dieux sa vocation juridique I 1-49, Hammurabi revient à cette mission 13^b-19 pour dire en termes brefs qu'il s'en est parfaitement acquitté 20-25.

13^b-19. Ces lignes contiennent le résumé de la vocation confiée à H I 27-49. Si nous comparons ce résumé au récit I 27-49, nous constatons surtout une différence quant à l'origine de la vocation. Ici H. dit clairement que Marduk est l'auteur de sa vocation. Au début de son code, il l'a attribuée non moins explicitement à Anu et à Enlil. En attribuant à Anu et à Enlil son appel I 45-46, 49, H dit par là même qu'il considère ces dieux comme les auteurs premiers de sa vocation : ce fut en effet parce que leur choix tout puissant se porta sur sa personne, qu'ils édictèrent un décret fixant à tout jamais ses destinées. Pour

20-23. ki-it-tam ù mi-ša-ra-am i-na KA (pi) ma-tim aš-ku-un

24-25. ši-ir ni-ši ú-ṭi-ib i-nu-mi-šu.

Marduk, Ḫ. ne parle aucunement de choix et de décret ; il dit tout simplement que ce dieu l'envoya. Or il est facile de comprendre que cette œuvre de Marduk revient en définitive à l'exécution du décret porté par Anu et Enlil. Ainsi donc Ḫ ne se contredit pas. Dans I 45-46, 49, il attribue à Anu et à Enlil le décret relatif à sa vocation. Dans V 13^a-19, il considère Marduk comme l'exécuteur de ce décret.

Nous constatons aussi que Ḫ. résume l'objet de sa mission en termes tout à fait généraux, tandis que pour décrire son accomplissement 20-25 il se sert de formules se retrouvant dans la collation. Cependant les verbes usités expriment d'une façon synthétique la mission du grand roi et son résultat bienfaisant. šu-te-šur-ur vient du verbe jšr qui signifie « être droit » et à la forme causative rendre droit, faire le droit, bien gouverner. C'est de ce verbe que vient le nom *mišarum*, le droit, employé dans la collation I 32-34, dans l'accomplissement V 20-23, IV 54 et très souvent dans l'épilogue. Quant au mot *usum*, qui dérive du sumérien *asum*, médecin, et qui signifie salut, santé, il résume très bien l'effet salutaire résultant d'une bonne législation qui est exprimé d'une façon concrète par V 24-25. Remarquons que nous retrouvons ce mot *usum*, santé, salut dans le titre de son épilogue pour résumer les effets bienfaisants de son code appelé lois du droit (*mišarum* XXIV, 6, 1-2).

20-23. j'ai placé le droit et l'équité dans la bouche du peuple

24-25. j'ai rendu bonne la chair (j'ai procuré le bien-être) des gens alors.

Comme pour I 53, nous avons cru que le pronom *anaku*, moi, avait plus de signification en tête d'une description d'œuvres accomplies qu'à la fin d'une prérogative.

20-23. Par cette phrase et la suivante, H relate l'accomplissement de sa mission. Ici il indique son œuvre, par 24-25 il en signale le résultat.

Remarquons la ressemblance existant entre l'œuvre confiée à H et celle qu'il a exécutée : « pour faire luire le droit *mišaram* dans le pays » I 32-34. Notons que cette dernière formule ne rend pas l'idée de mise à la portée de tous les questions juridiques exprimées par les termes « j'ai placé dans la bouche des peuples ». Dans l'épilogue, on ne retrouve pas cette phrase. Mais H emploie de longues descriptions pour dire qu'il a mis à la portée de tous l'exercice du droit. On retrouvera cette idée dans l'exposé de son œuvre de législateur XXIV, 59-78, dans son exhortation à l'homme, se trouvant dans un cas embarrassant XXV, 3-19 (15-17), dans les conseils qu'il donne à ses successeurs pour bien gouverner XXV, 75-94.

24-25. Quant à l'effet salulaire obtenu par son œuvre législative, c'est bien celui qui avait été prévu dans la mission I 47-48. Dans l'épilogue H répète plusieurs fois qu'il a obtenu ce résultat en se servant des mêmes termes XXIV, 6, 33-34 ; XXV, 34-36.

LES LOIS DE HAMMOURABI

Col. V, 26-col. XXIII.

§ 1

Col. V. 26-30. Šum-ma a-wi-lum a-wi-lam ú-ub-bi-ir-ma ne-ir-tam e-li-šu id-di-ma
la uk-ti-in-šu

31-32. mu-ub-bi-ir-šu id-da-ak.

§ 2

33-36. Šum-ma-a-wi-lum ki-iš-pí e-li a-wi-lim id-di-ma la uk-ti-in-šu

37-41. ša e-li-šu ki-iš-pu na-du-ú a-na (ilu) ID (Narim) i-il-la-ak (ilu) ID
(Naram) i-ša-al-li-a-am-ma

42-45. šum-ma (ilu) ID (Narum) ik-ta-ša-zu mu-ub-bi-ir-šu bit-šú i-tab-ba-al

46-49. šum-ma a-wi-lam šu-a-ti (ilu) ID (Narum) ú-te-ib-bi-ba-aš-šu-ma
iš-ta-al-ma-am

50-52. ša e-li-šu ki-iš-pí id-du-ú id-da-ak

53-56. ša (ilu) ID (Naram) iš-li-a-am É (bit) mu-ub-bi-ri-šu i-tab-ba-al.

I. DÉLITS DE SORCELLERIE, §§ 1, 2.

Que le délit de sorcellerie soit le premier objet des lois du C. H., voilà un fait contrastant grandement avec la pratique de nos codes modernes, qui ignorent entièrement un tel crime. Cette chose, qui nous paraît si étrange, ne peut avoir d'autre explication que la grande importance attachée aux sorts par les Babyloniens et les Assyriens.

Comme beaucoup d'autres peuples primitifs, les habitants de la Mésopotamie attribuaient l'origine de leurs malheurs et de leurs maladies surtout aux démons, mais aussi aux sorciers. Toute leur vie se trouvait sous l'influence de cette terrible superstition. Aussi était-elle très souvent troublée dans ses joies et ses réjouissances.

D'après la conception de l'antique Orient, les démons étaient la cause la plus ordinaire de tous les maux qui frappaient les humains : maladie, consommation (phtysie), maux de tête, angoisse, folie, passions destructives de la vie de famille, disette, etc. Leur puissance était si grande qu'ils pouvaient inquiéter non seulement les hommes, mais même les dieux. Ils tuaient les animaux à l'étable. Ils épiaient dans les lieux écartés et déserts, tombeaux, ruines. Ils agissaient surtout la nuit. Ils ne reculaient devant aucun obstacle. Ils passaient par tous les murs et au travers de toutes les brèches. Quelques-uns d'entre eux étaient des divinités inférieures, que Anu avait créées dans sa colère. D'autres étaient les produits de l'enfer, d'autres enfin n'étaient que les esprits de morts dont les corps n'avaient pas été régulièrement ensevelis *šimmu*. Comme le dit Meissner, on connaît par leur nom toute une série de démons, mais sans pouvoir distinguer assez clairement leurs différentes fonctions. Le plus malfaisant était Pazuzu « roi des mauvais esprits de l'air ». Voir la description de la statuette de ce dieu se trouvant au Louvre par Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyr.*, 1921, pp. 189-194. C'était le démon du vent du sud-est ; il causait beaucoup de maladies. Il était le chef des sept mauvais esprits *utakke*. La déesse Labartu, fille d'Anu, était la sœur des sept mauvais dieux, elle s'attaquait aux petits enfants. « On la représentait comme un monstre à corps de femme et à tête de lionne, qui tient deux serpents, allaite un chien et un porcelet et est transportée sur un âne dans une barque. » Cf. Thureau-Dangin, *Rituel et amulettes contre Labartu*, *Rev. d'Assyr.*, 1921, pp. 161-198. Les 14 associés de Nergal produisaient les diverses espèces de fièvre. On procédait à l'expulsion des démons par la magie. Celle-ci était considérée, non comme une superstition d'un peuple inférieur, mais comme la science suprême. Les Chaldéens y excellaient. Les prêtres conjurateurs, ou *ašipu* récitaient des incantations *šipru*, pour conjurer la malfaisance des démons. M. Thureau-Dangin a traduit la tablette AO, 6473, provenant de Warka et datant des Séleucides, qui est un rituel pour protéger les femmes enceintes contre Labartu, *Rev. d'Assyr.* (1921), p. 161. « Des pierres magiques attachées suivant certains rites à différentes parties du corps et la récitation d'incantations appropriées doivent avoir pour effet de préserver la patiente de l'avortement. » *Ibid.*, p. 161 (pierre it-ta-mir). A Labartu, qui demande des enfants pour les allaiter mais en réalité pour les tuer, Anu dit de se contenter de parures et d'ornements. Voir l'énumération des incantations contre Labartu et les autres démons. *Ibid.*, pp. 195-198. Dans la *Rev. d'Assyr.*, XXVIII 1931, pp. 159 ss., Langdon a traduit l'incantation de la tablette C *Utukke Limnuti* (mauvais esprits).

Outre les démons, des humains pouvaient nuire à leurs semblables, c'étaient les sorciers (*Kaššapu*, *šaxiru*, *mušepišu*) et les sorcières (*Kaššaptu*, *sascirtu*, *mušepištu*). Ils avaient le pouvoir de jeter des sorts sur leurs semblables (*Kišpu*, *ruru*, *upšašu*). Meissner note que l'influence des sorciers se distinguait à

§ 1

Col. V. 26-30. Si un homme a accusé un homme et a jeté sur lui un maléfica
(*nêrlum*) et ne l'a pas convaincu,
31-32. son accusateur sera tué.

§ 2

33-36. Si un homme a jeté sur un homme un sort (*kišpi*) et ne l'a pas
convaincu,
37-41. celui, sur qui le sort a été jeté, ira au fleuve, y plongera, et
42-45. si le fleuve le vaine (le condamne), son accusateur prendra sa maison ;
46-49. si le fleuve déclare cet homme innocent et le laisse sauf,
50-52. celui qui a jeté un sort (*kišpi*) sur lui, sera tué
53-56. celui, qui s'est plongé dans le fleuve, prendra la maison de son
accusateur.

peine de celle des démons. Comme eux ils pouvaient enlever la salive, remplir la bouche de nœuds magiques, corrompre aliments et boissons, causer toutes les maladies, troubler la paix des familles, cf. Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, pp. 202. De fait une partie de l'incantation A O 6473, traduite par Thureau-Dangin est contre les sorcières *Kaš-ša-pa-a-tu*. On les accuse de saisir les hommes, de meurtrir les femmes, d'envoyer du venin *Face 16-24. Rev. d'Assyr.*, 1921, pp. 168, 169. Comme pour les maux envoyés par les démons, on pouvait remédier aux sortilèges par la magie. Ainsi en cas de maladies, on ne se contentait pas d'employer des remèdes, mais on se servait aussi d'incantations. Et celles-ci ne visaient pas seulement les démons, mais elles concernaient aussi les sorciers et les sorcières. Ainsi, Campbell Thompson a traduit l'incantation que l'on devait réciter en cas d'empoisonnement. Or nous constatons qu'il y est question « de la sorcellerie qui est dans le corps du malade, de la sorcière qui a fait manger et boire sa sale magie ». *Rev. d'Assyr.*, XXVII, 1930, pp. 127 ss. Voir aussi les incantations pour les maladies de poitrine et de poumon, *Rev. d'Assyr.*, XXXI (1934), pp. 8 ss.

Mais vis-à-vis des sorciers, on n'en était pas réduit, comme pour les démons, aux seules conjurations. Les souverains pouvaient édicter contre eux des sanctions. Il paraît que Goudéa expulsa les mauvais sorciers de son territoire. En tout cas, nous constatons que Hammourabi commence ses lois par en consacrer deux à sévir contre les sorciers. Dans le recueil de lois assyriennes, nous trouvons le § 48 qui châtie le sorcier et la sorcière.

§ 1. Si nous comparons cette loi avec la suivante, nous constatons que dans les cas il n'y a qu'une différence, *nertum* et *kišpum*, mais que les sentences sont très divergentes. Tandis que le § 1 édicte la peine de mort immédiate, le § 2 soumet les parties préalablement à l'épreuve du fleuve et formule des sentences pour les deux résultats de cette expérience. Par conséquent la différence des cas de ces deux lois repose uniquement sur la différence du sens des mots *nertum* et *kišpum*. Il est bien vrai que l'accusation préalable paraît absente dans § 2, 33-36, mais elle est sous-entendue. Dans le corps du § 2 il est question d'accusateur, tout comme dans le § 1 : mu-ub-bi-ir-šu, II. 31, 44, 45.

La signification sort, sortilège pour *kišpu* est très connue. Comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire, c'est le mot le plus souvent employé avec ce sens. On le trouve dans toutes les formules d'incantation contre les sortilèges. C'est lui qui est employé au § 48 du Rec. de lois assyriennes. Il figure dans la langue hébraïque, le plus souvent au participe piel pour désigner les sorciers et les sorcières. Exo. VII 11, XXII 17 ; Dt. XVIII 10 ; Dan. II, 2 ; Mal. III, 5 ; Kaššaph signifie sorcier. Jer. XXVII 9. Kéšeph signifie sort, sorcellerie II Rois, IX 22, Is. : XLVII 9, 12 (oracle contre Babylone) ; Mich. V 11 ; Nah. III, 4.

Nertum ou *nirtum* de la racine *n̄r*, tuer signifie meurtre. Mais on peut concilier cette signification résultant de l'étymologie avec celle de « maléfica » demandée par le contexte et la similitude des §§ 1 et 2, en disant qu'il s'agit d'un meurtre résultant d'un acte de sorcellerie. Logiquement le châtimement devrait être précédé d'une épreuve destinée à déterminer le vrai coupable aussi bien dans le § 1 que dans le § 2, puisque, dans les deux cas il y a eu accusation sans preuve. Mais on conçoit fort bien que cette épreuve ait été rendue impossible si l'effet du *nertum* avait été précisément de faire mourir celui sur lequel il avait été jeté.

§ 2. Celui, sur lequel le *kišpum* a été jeté, a été préalablement accusé sans avoir été convaincu, tout comme la victime du *nertum* ; mais à la différence de cette dernière, il n'a pas été tué par le maléfica. Aussi on s'explique fort bien que le législateur, avant de châtier, ait cherché à discerner quel était le vrai coupable,

§ 3

57-63. Šum-nua a-wi-lum i-na di-nim a-na ši-bu-ut ša-ar-ra-tim ú-ši-a-am-ma
a-wa-at iq-bu-ú la uk-ti-in

64-65. šum-ma di-nu-um šu-ú di-in na-pi-iš-tim

66-67. a-wi-lum šu-ú id-da-ak.

§ 4

68-VI. 2. Šum-ma a-na ši-bu-ut še'im ù kaspim ú-ši-a-am

3-5. a-ra-an di-nim šu-a-ti it-ta-na-aš-ši.

§ 5

6-13. Šum-ma da-a-a-nu-um di-nam i-di-in pu-ru-za-am ip-ru-us ku-nu-
uk-kam ú-še-zi-ib wa-ar-ka-nu-um-ma di-in-šu i-te-ni

14-22. da-a-a-nam šu-a-ti i-na di-in i-di-nu e-ne-im ú-ka-an-an-nu-šu-ma
ru-gu-um-ma-am ša i-na di-nim šu-a-ti ib-ba-aš-šu-ú a-du 12-šu
i-na-ad-di-in

23-30. ù i-na pu-úh-ri-im i-na GIŠ GU ZA (išu kussi) da-a-a-nu-ti-šu u-še-
it-bu-ú-šu-ma ú-ul i-ta-ar-ma it-ti da-a-a-ni i-na-di-nim ú-ul
uš-ša-ab.

du maléficier ou de l'ensorcelé. A cet effet, on avait préalablement recouru à des témoins, à supposé qu'il y en ait eu. Mais le résultat obtenu par ce moyen avait été nul, puisque la victime n'avait pas pu être convaincue. Dans ces circonstances, on s'explique que le législateur ait prescrit une ordalie.

L'ordalie ici imposée est celle du fleuve. Remarquons la présence du déterminatif de la divinité devant le mot fleuve. En fait, on prête ici au fleuve un acte de discernement impossible aux humains. C'est celui, sur lequel le *kišpu* a été jeté, qui doit aller au fleuve et s'y plonger 37-41. Le législateur a prévu les deux alternatives : celle où le fleuve le condamne (m. à. m. le vaine *kašadu*) et celle où il le purifie, c'est-à-dire le déclare innocent *bb* et par conséquent le laisse sauf. Mais, d'après le texte du § 2, nous ne voyons pas par quels signes ces indications sont données. Le § 132, qui ordonne l'ordalie d'un fleuve pour l'accusation d'une femme d'adultère sans apport de témoins est encore moins explicite, puisqu'il parle simplement du saut dans le fleuve. Nous ne trouvons pas plus d'explication dans le procès VS VII 71 (Sch. 287, KU. IV, 1066, ll. 1 et 2) ayant eu lieu à Sippar sous Sin-nuballit. Dans le recueil de L. A. l'ordalie du fleuve est imposée pour l'accusation d'adultère d'une femme, sans témoins, §§ 17, 23. Mais, dans ces lois, on précise une circonstance absente de C. H., §§ 2, 132 : c'est la présence § 17 ou l'absence de liens § 23. Sans doute c'était, dans le but d'éviter la supercherie que l'on prenait ou que l'on omettait cette précaution. On admet, généralement que l'accusé était considéré comme coupable quand le fleuve le repoussait, c'est-à-dire le faisait surnager ; qu'il était au contraire innocent, quand le fleuve le recevait, c'est-à-dire le faisait aller au fond. La formule de L. A. 23 « s'il revient du fleuve », l. 10, c'est-à-dire s'il n'a pas été reçu par le fleuve, semble appuyer cette interprétation. En effet, dans cette loi, il semble que celui qui a échappé au fleuve, soit regardé comme coupable. De plus, M. Cuq note l'existence au 1^{er} s. ap. J.-C. d'une ordalie où le sujet plongé dans une cuve ou fosse d'eau froide, était réputé innocent, s'il coulait au fond ; afin de pouvoir le retirer avant l'asphyxie, on le retenait par une corde. Cf. Cuq, *Un recueil de lois assyriennes. Extrait de la Rev. d'Assyr.*, XIX, n. 1, p. 20. Toutefois, pour C. H. § 2, ce mode d'indication de l'ordalie n'est pas certain. En effet au cas, où la victime du sort est déclarée innocente par le fleuve, nous constatons qu'elle reste sauve ll. 46-49 et que c'est après la mort de son accusateur qu'elle s'empare de sa maison 50-52, 53-56. Il semble donc que, quand l'ensorcelé était coupable, c'est en le noyant que le fleuve le vainquait ou l'atteignait et que c'était après sa mort que l'accusateur s'emparait de sa maison. Par conséquent être vaincu par le fleuve, c'était être noyé par lui.

S'il en était ainsi, le § 2 émettrait une sanction identique pour le coupable, que celui-ci soit l'ensorcelé ou l'auteur du sort. Dans les deux cas, il perdrait la vie et sa maison. Il y aurait toutefois une différence : c'est le fleuve lui-même qui ferait périr un ensorcelé coupable, tandis que le sorcier coupable serait tué par un bourreau.

Le recueil de L. A. contient une loi contre la sorcellerie. Il y a une légère différence entre les cas, mais surtout les sentences de la loi assyrienne sont beaucoup plus sévères. Dans L. A. § 48, il est certain que le *kišpu* est une chose matérielle, faite et pouvant être arrachée des mains *ú-up-pi-šu-ma i-na qa-ti-šu-nu iš-ša-ab-tu*. L'expression employée dans §§ 1 et 2 « jeter un *nertum* ou un *kišpum* » sur un homme » n'est pas incompatible avec la conception d'objet matériel, pour *nertum* ou *kišpum* ; mais il semble que le sens de parole convient mieux à cette formule. En tout cas, la loi assyrienne est plus sévère pour la sorcellerie

§ 3

- 57-63. Si un homme, dans un procès, est intervenu pour un témoignage de crime et n'a pas prouvé la parole qu'il a dite,
 64-65. si ce procès est un procès de (concernant une) vie,
 66-67. cet homme sera tué.

§ 4

- 68-VI. 2. S'il est intervenu pour un témoignage de (concernant) blé et argent
 3-5. il supportera le châtiment de ce procès.

§ 5

- 6-13. Si un juge a jugé un procès, décidé la décision, fait établir un document scellé, et ensuite changé son jugement,
 14-22. ce juge, on le convaincra d'avoir changé le jugement qu'il avait jugé et il donnera jusqu'à 12 fois la réclamation qui sera dans ce procès ;
 23-30. et, dans l'assemblée, on le fera lever du siège de son tribunal et il n'y reviendra plus et il ne siègera plus avec les juges dans un procès.

que la loi babylonienne. En effet, L. A. § 48 punit de mort tout maléficier pris sur le fait, sans s'inquiéter comme C. H. § 2, s'il agit à tort ou avec raison. De plus, cette même loi oblige à dénoncer les maléficiers et elle indique les règles à suivre pour les cas où il y a des contestations entre témoins. Cf. notre *Traduction annotée du Recueil de Lois assyriennes, Muséon, t. XXXVIII, p. 225 (tirage à part, chez Geuthner, p. 37).*

II. DÉLITS D'ORDRE JUDICIAIRE § 3-§ 5

1. Faux témoignages, dans procès concernant : la vie, § 3, les biens matériels § 4
2. Changement de la sentence définitive, § 5

§ 3. Cette loi et la suivante sont relatives aux faux témoignages dans un procès, ainsi que le prouve la présence de part et d'autre des mots essentiels *a-na ši-bu-ut ū-ši-a-am* « est intervenu pour un témoignage ». Mais tandis que, dans § 3, il s'agit d'un procès concernant la vie, dans § 4 il s'agit simplement de blé et d'argent. De plus il y a entre ces deux lois, la différence que dans § 3 le cas est formulé complètement, tandis que dans le § 4 il est résumé. Nous venons de faire une pareille observation pour les §§ 1 et 2.

Les mots qui signifient témoin, témoignage *šibu*, *šibutum* ont pour sens primitif vieillard, vieillesse. Une telle dérivation s'explique par le fait que c'est le témoignage des personnes graves, âgées qui est recherché ordinairement. Il s'agit d'un témoignage chargeant d'un crime l'accusé *ša-ar-ra-tim*, lequel met en péril la vie de l'accusé. *Na-pi-iš-tim*, signifie au sens propre âme, c'est-à-dire le principe de la vie, d'où cette dernière signification. Comme l'hébreu *néphès*, *napištum* désigne à la fois l'âme et la vie, la cause et l'effet. Cf. Nom de l'ancêtre de Gilgameš *Um-napištim ruqu* : « jours de vie lointains ». Néphès signifie à la fois vie ou être vivant dans Gen. XIV 11, Jos. X, 28, 30... Ex. I 5, Dant. X 22, etc... Le verbe *ws'* signifie, en accadien comme en hébreu, *sortir*. Dans ces deux langues il est employé pour le lever du soleil, qui sort du fleuve océan ou de la voûte du firmament. Quand il s'agit d'un témoin, ce verbe peut se traduire par se lever, intervenir.

En résumé il s'agit dans cette loi d'un faux témoignage dans un procès au sujet d'un crime pouvant entraîner la peine de mort. La loi punit de mort un tel coupable.

§ 4. Le rédacteur a abrégé la description du cas. Pour avoir une pleine intelligence de celui-ci, il faut restituer *i-na-di-nim, ma a-wa-at iq-bu-ù la uk-ti-in*.

Cette faute étant moins grave, comporte une sanction moins sévère. Le faux témoin n'aura qu'à subir le châtiment infligé dans le procès. Comme pour les mots hébreux équivalents, *arnum* signifie à la fois péché et peine.

§ 5. Cette loi est destinée à châtier le juge qui aura changé une sentence définitive. Le premier paragraphe définit le cas ; les deux autres, stipulent les deux sanctions prises contre le juge coupable.

Nous trouvons dans 6-13, d'abord l'énumération des conditions requises pour qu'une sentence soit définitive, puis l'acte du changement d'une sentence pourvue de ce caractère. Trois conditions sont nécessaires pour qu'une sentence soit définitive : il faut d'abord que le procès ait été jugé, instruit *dinam idin* ; ensuite que la décision ait été prise, c'est-à-dire que la sentence ait été rendue (*parasu* : couper, trancher et, au sens moral : décider) ; enfin il faut que la relation du procès ait été établie sur un document scellé,

§ 6

- 31-34. Šum-ma a-wi-lum NĪG GA (namkur) AN (ilim) ù É GAL (ekallim)
iš-ri-iq
35-36. a-wi-lum šu-ú id-da-ak
37-40. ù ša šu-ur-ga-am i-na ga-ti-šu im-ḥu-ru id-da-ak

§ 8

- 57-60. Šum-ma a-wi-lum lu alпам lu immeram lu imêram lu šaḥam ù lu
GIŠ MĀ (elippam) iš-ri-iq
61-64. šum-ma ša i-lim šum-ma ša É GAL (ekallim) a-du 30-šu i-na-ad-di-in
65-66. šum-ma ša MAŠ EN KAK (muškenim) a-du 10-šu i-ri-a-ab
67-69. šum-ma šar-ra-ga-nu-um ša na-da-nim la i-šu id-da-ak.

Kunukkam, d'autres fois *Kanikum* (provient du verbe *Kanaku* sceller, correspond au mot sumérien *duppum*, tablette d'argile). Le C. H. mentionnera encore ces tablettes inscrites et scellées, soit pour des affaires d'intérêts §§ 7, 37, 38, 39, 66, 93, 105, 122, 123, soit pour le droit familial §§ 128, 150, 165, 177, 178, 179, 182, 183. Mais le § 5 est le seul texte du C. H. qui nous apprend que l'on devait rédiger des documents scellés, non seulement pour les contrats, mais aussi pour les *procès*. On a trouvé beaucoup de procès parmi les milliers de tablettes d'argiles dans les pays de Sumer et d'Akkad, dans la région hittite, en Cappadoce, etc. Ces tablettes étaient en argile. Après y avoir écrit, on les faisait sécher au soleil, mais surtout cuire. Par le système ingénieux des tablettes-boîtes ou enveloppes, on parait aux inconvénients d'une falsification ou d'une détérioration. D'ailleurs les fouilles tendent à prouver que ces documents étaient conservés en double, dans les familles intéressées et aux temples, où on les déposait ensemble dans une jarre *pisannum*; l'archiviste, appelé *mar pisan dubba* en avait soin. — Le délit est de changer une sentence rendue ainsi définitive. Une telle conduite aurait été le fruit de l'arbitraire et même aurait pu être inspirée par la vénalité. Or la tranquillité des gens exige la stabilité des sentences judiciaires.

Tout juge convaincu d'avoir commis cette faute sera frappé de deux châtiments sévères : il devra payer jusqu'à 12 fois la chose réclamée dans le procès. 14-22, et il sera destitué publiquement et définitivement de ses fonctions judiciaires 23-30. Le législateur a tenu à marquer les circonstances de cette destitution. Son caractère infamant résulte du fait qu'elle sera publique, en présence de toute l'assemblée (*ina puhrim*) et de ce qu'elle équivaudra à une véritable dégradation, puisque ce juge sera d'abord assis sur son siège de juge et qu'on l'en fera lever. Le caractère définitif de cette dégradation est exprimé par deux formules « il n'y reviendra plus », « il ne siégera plus avec les juges dans un procès ».

III. DE LA PROPRIÉTÉ, § 6-§ 126

1. *Allentats contre la propriété* § 6-§ 25A. *Vols au temple, au palais ou à un muškenum*, §§ 6, 8

Le sommaire du C. H. placé à la fin de ce volume, permet de constater que, parmi les douze parties discernées dans ce recueil de lois, il y en a deux qui sont beaucoup plus longues que les autres : celle qui concerne la propriété § 6-§ 126 et celle qui a pour objet la famille § 127-§ 195, et que, pour le nombre des articles du moins, la première l'emporte sur la seconde.

Ce même sommaire indique les objets variés des douze sections établies dans la partie consacrée à la propriété.

La première de ces sections traite des *allentats contre la propriété*. Le législateur envisage huit modes d'attenter à la propriété d'autrui.

Ce sont d'abord les vols commis aux préjudices des dieux, des rois, et aussi des *muškenum*. Deux lois § 6 et § 8 sont consacrées à cette fin : § 6 pour un bien quelconque, et § 8 pour un animal ou une barque. Ces deux lois se rapportant au même sujet, sont séparées par le § 7, qui se réfère à une question différente, l'achat et le dépôt. On verra plus loin le motif de son intercalation à cette place. Pour la commodité des explications, nous rapprochons § 6 de § 8.

§ 6. *Namkurum*, signifie bien, propriété, et, quand il s'agit d'un temple ou d'un palais, trésor. Mais, comme les animaux et les barques sont l'objet spécial du § 8, il faut les exclure de la présente loi et comprendre ici par *namkurum* les autres biens meubles, notamment l'or et l'argent. Cf. § 7, ll. 42, 43.

Les propriétaires volés, ici comme dans § 8, sont les dieux et les palais ; « dieu » est écrit idéographiquement dans § 6 et syllabiquement dans § 8. É GAL appartiennent à la langue sumérienne, ils correspondent à l'accadien *bitu rabu* qui signifient « la grande maison ». Le premier signe représentait originairement une maison, et le second une couronne, une coiffure de roi et de chef. De même le sumérien *lu gal* signifie « l'homme grand » et désigne le roi. Une « grande maison » indique aussi bien un temple qu'un palais. Mais ici il n'y a pas d'hésitation possible pour le sens exclusif de « palais », puisque en parlant précédemment du « dieu », on a exclu pour É GAL le sens « temple ». C'est à cause du double sens du mot sumérien que le rédacteur, n'a pu l'employer qu'une fois et a dû substituer au mot temple, le terme « dieu ».

Les mots sumériens É GAL ont pénétré dans l'hébreu et l'araméen de la Bible au moyen d'une simple

§ 6

- 31-34. Si un homme a volé le trésor du dieu ou du palais,
 35-36. Cet homme sera tué,
 37-40. et celui qui a reçu l'objet volé de sa main (le receleur) sera tué.

§ 8

- 57-60. Si un homme a volé soit un bœuf, soit un mouton, soit un âne, soit
 un porc et soit une barque
 61-64. si (c'est la propriété) d'un dieu, si (c'est celle) d'un palais, il donnera
 jusqu'à trente fois
 65-66. si (c'est celle) d'un muškenum, il rendra jusqu'à 10 fois,
 67-69. si le voleur n'a pas de quoi donner, il sera tué.

transcription הֵכָל, הֵכָלָא, הֵכָלִי, hékal, hékala et ils y signifient pareillement tantôt le palais I Rois XXI 1, XX 18 (du roi de Babylone), Is. XXXIX 7 (id.)..., tantôt le temple Is. VI 1, XLIV 28, LXVI, 6...

Cette loi et celle du § 8 prouvent la richesse des temples et celle des palais. Il s'agit dans cette première loi de la richesse en argent et en or, matières précieuses, blé et autres denrées. Les rois ont le pouvoir de lever des impôts et d'amasser un riche butin de guerre. La richesse des temples s'explique par les redevances dues au clergé, les donations volontaires, les offrandes votives, etc... En dehors de leur destination cultuelle, les temples jouaient le rôle de maisons de banques, de prêts, ou gratuits ou à un taux modéré. Les tablettes trouvées à Sippar concernant les prêts montrent que ceux-ci étaient surtout consentis par des prêtresses de Šamaš, et cela autant pour les prêts d'argent que pour ceux de blé. Cf. notre *Introduction au C. H.*, ch. II, art. III, *Détenteurs de la Richesse*, pp. 30-34.

La sanction, qui punit de mort le voleur et le receleur du vol, est draconienne d'autant plus qu'elle frappe tout vol commis au préjudice d'un temple ou d'un palais, sans aucun égard à l'importance de la somme volée.

Il est très probable que le personnage désigné dans ll. 37-40 ne soit pas un receleur au sens où nous l'entendons. Rien, dans ce texte, ne spécifie que « celui qui a reçu la chose volée de la main du voleur » ait été de mauvaise foi. En égard à sa grande sévérité cette loi punit de mort tout détenteur d'un objet volé, de bonne ou de mauvaise foi. Nous aurions ainsi une bonne explication de l'insertion postérieure du § 7 entre le § 6 et le § 8. On aura pensé qu'il était injuste et cruel de punir de mort le détenteur de bonne foi d'une chose volée. Un légiste aura voulu laver le code de la note de cruauté tout en maintenant la loi du § 6. A cet effet il aura spécifié que la bonne foi ne pouvait être admise chez celui qui achetait ou recevait en garde un objet sans témoins, ni conventions, § 7. Car il est bien à croire que, si le détenteur, dont il est question dans § 6, ll. 37-40, avait reçu en présence de témoins la chose volée et avait fait des conventions à son sujet, les témoins et les parties contractantes lui auraient révélé la provenance frauduleuse de cet objet. Enfin il semble que dans § 7, ll. 50-54 nous ayons un commentaire de la formule trop générale § 6, ll. 37-40. A coup sûr, les deux modes indiqués dans § 7 ll. 52-54, c'est-à-dire l'achat et le dépôt sont des modes de possession tout à fait licites. Mais le législateur a voulu spécifier qu'il ne l'entendait pas ainsi, et que, pour lui, un achat et un dépôt, ne seraient légitimes qu'en présence de témoins et avec des conventions. Remarquons que dans le § 7, ll. 52-54, nous retrouvons le verbe *maḥaru* « recevoir » employé dans le § 6, ll. 37-40, mais avec la précision *a-na mā-ša-ru-tim* « en garde ».

§ 8. Le cas de cette loi diffère de celui de la loi § 6, d'abord en ce que les biens désignés sont des animaux et une barque et non des objets quelconques, et en ce que, avec les dieux et les rois, intervient un troisième propriétaire, le muškenum, quoique non sur le pied d'égalité avec eux.

C'est ici la seule fois que le C. H. parle du porc, *šaḥu*. Son nom est exprimé par un signe idéographique qui primitivement devait représenter un porc. Cf. Barton, II, p. 24, N. 52. Mais, par d'autres documents, nous savons que cet animal, tout en étant réputé impur, servait à la nourriture, même à celle des prêtresses et que sa graisse était offerte aux dieux. C'était surtout les mauvais démons qui agréaient le porc et sa viande. Nous avons dit que la cruelle déesse Labartu, qui multipliait les avortements et les morts infantiles, était représentée allaitant un chien et un porcelet. On l'apaisait en mettant sur son image un cœur de cochon de lait. Comme le porc était réputé impur, et comme, à certains jours, on devait s'abstenir d'en manger, pour éviter les maladies, il était d'un bon marché anormal. En médecine, on utilisait beaucoup les diverses parties du corps de cet animal, notamment sa tête et sa graisse. Cf. notre *Introduction*, ch. II, art. III, p. 28 et Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, pp. 307, 308.

Le bœuf est de beaucoup l'animal le plus souvent mentionné dans le C. H. Son nom est indiqué par un signe, qui primitivement représentait la tête d'un bœuf avec les cornes, et qui se lisait *gud*, en sumérien, et *alpu*, en akkadien, (*aleph*, en hébreu, *alpha* en grec). Non seulement il est mentionné parmi les animaux susceptibles d'être volés §§ 7 et 8, mais il est presque uniquement question de lui pour les locations d'animaux §§ 241-249, 254-256, 258, 268-271 ; il y a une législation spéciale pour le bœuf frappant des cornes §§ 250-251 ; le vétérinaire est appelé « médecin du bœuf ou de l'âne », §§ 224-225 ; il y a des lois sur le pâtre des bœufs, §§ 261-267. Enfin, par les lois concernant les locations nous voyons que cet animal était utilisé pour labourer, tirer des chariots, porter des fardeaux, fouler le blé.

L'âne formait avec le bœuf le gros bétail, tandis que le petit bétail *šenum* était composé de moutons

§ 7

41-54. Sum-ma a-wi-lum (41)

lu kaspam. lu ħurašam lu wardam lu amtam lu alpam, lu
immeram lu imèram ù lu mi-im-ma šum-šu (42-47)

i-na ga-at mâr a-wi-lim ù lu warad a-wi-lim (48-49)

ba-lum ši-bi ù ri-ik-sa-tim (50-51)

iš-ta-am ù lu a-na ma-ša-ru-tim im-ĥu-ur (52-54)

55-56. a-wi-lum šu-ù šar-ra-aq id-da-ak.

et de chèvres. Primitivement le signe qui désignait l'âne devait figurer cet animal en totalité ou partiellement. Maintenant ce qu'il représente est méconnaissable. Il a comme valeur phonétique *anšu*, en sumérien, *imerum*, en accadien. Le C. H. mentionne cet animal encore à propos de l'achat et du dépôt § 7, du vétérinaire, qui est appelé « médecin du bœuf ou de l'âne » §§ 224, 225, de la location comme bête de somme ou pour fouler le blé §§ 244, 269, 270. Il est possible qu'il y ait eu aussi des ânes parmi le gros bétail confié à la garde d'un pâtre §§ 261-267.

Le mouton est désigné par le signe *lu* auquel on donne les valeurs phonétiques d'*immerum* ou de *senum*. Ce dernier mot signifie proprement « petit bétail » et comprend des moutons et des chèvres. Il en est question au sujet des délits de pâturage §§ 57-58 et à propos du pâtre § 261-267. Tandis que dans ce dernier cas, on parle aussi du gros bétail, dans le premier le petit bétail seul est mentionné. Les bergers étaient tentés de faire paître indûment leurs chèvres et leurs moutons, et non le gros bétail.

Cette loi prouve qu'une partie de la fortune des rois et des temples chaldéens consistait en bétail. Dans des lettres de Hammourabi à son intendant Sin-idinnam, au sujet de son bétail : le roi lui recommande d'inspecter le gros et le petit bétail, *Brit. Mus.*, 12835, de lui envoyer plus de 50 bergers pour lui rendre des comptes *Br. Mus.*, 23122, *King*, pl. 49, il lui dit que 51 hommes pour arracher la laine des moutons, c'est trop peu et qu'il faut en ajouter d'autres robustes afin que cet ouvrage soit rapidement terminé *Br. Mus.*, 15329, *King*, pl. 41, il lui mande de veiller à ce que le troupeau ne soit pas diminué *Br. 27260*, *King*, pl. 142. Cf. Charles Jean, *Les lettres de Hammurabi à Sin-idinnam*, pp. 121-137 et Ungnad, *Briefe König Hammurapis*, pp. 114-116.

Quant aux temples, il est évident que des troupeaux de gros et de petit bétail leur étaient nécessaires pour alimenter les sacrifices. Parmi les tablettes de Dréhem, datant de la III^e dyn. d'Ur (2294-2187) et traduites par Delaporte, *Rev. d'Assyrie*, VIII, pp. 183-198, beaucoup sont des comptes d'animaux de gros ou de petit bétail. Or nous y trouvons : parmi les propriétaires, des patésis et des temples : ce qui a été dépensé pour la cuisine des officiers (N° 1) ; 15 bœufs et vaches et 242 moutons et chevreux présentés à un dieu (N° 6) ; le N° 10 est un compte de 823 têtes de gros et de petit bétail appartenant au roi ; le N° 15 est un compte de petit bétail offert par un patési pour les sacrifices (123 brebis, 41 moutons, etc...) ; 75 moutons gras offerts pour sacrifices durant 7 jours et demi (N° 19).

La mention d'une barque parmi les objets susceptibles d'être volés au temple ou au palais, est due au fait que le pays de Sumer et d'Accad était traversé par deux grands fleuves avec leurs affluents et qu'il était sillonné de canaux. Aussi le C. H. contient une législation sur le batelier, au sujet de la construction des bateaux, §§ 234, 235 et de leur conduite, §§ 236-240. Les §§ 275, 276 déterminent les tarifs de louage d'un bateau. Parmi les tablettes de Dréhem traduites par Delaporte, le N° 5 est relatif à une barque en cuivre offerte par le roi Pur Sin à En-ki (Ea), dieu de l'Océan. D'après le N° 15, une année était appelée « celle (de la construction) de la barque de l'antilope, de l'abîme (barque) d'Enki ». Parmi les 176 tablettes de Dréhem publiées par de Genouillac en 1911, la plupart sont des comptes de bétail appartenant à des patésis ou offert aux dieux. Aussi on croit avoir retrouvé les archives du parc à bestiaux d'Enlil, *Tablettes de Dréhem*, Geuthner.

Si ces animaux ou cette barque volés appartenaient au temple ou au palais, le voleur était condamné à restituer au trentuple. Cette proportion rend la loi draconienne. La restitution de trente fois l'objet volé était une mesure très avantageuse pour le propriétaire. Pourquoi le § 6, au lieu de la prendre ordonnait-il de tuer le voleur ? Estimait-on plus grave un vol fait au trésor d'un temple ou d'un roi que l'enlèvement d'un de leurs animaux et croyait-on que la peine de mort serait plus efficace, pour faire éviter ce crime, que la restitution au trentuple ?

Muškenum est la façon dont on lit en accadien les idéogrammes sumériens MAŠ EN KAK. *Muškenum* est le participe šafel du verbe k'n (קנ) qui signifie : rendre hommage, s'abaisser, se faire petit, prêter serment de fidélité à un souverain. Le *muškenum* est donc « celui qui se fait petit devant le roi ». Le *rabīšu* « celui qui s'accroupit » était également un intendant. Le C. H. parle souvent des *muškenum*. Il y avait donc dans la société babylonienne, trois classes d'hommes : les hommes libres *awilum*, les *muškenum* et les esclaves. Le code précise la situation juridique des *muškenum* par rapport aux hommes libres et par rapport aux esclaves. Par rapport aux hommes libres, leurs biens étaient privilégiés §§ 8, 15, 16, mais leur personne était moins estimée. §§ 196-216 (lois au sujet des dommages produits par des coups), §§ 215-240 (honoraires et pénalités pour diverses professions). Mais les personnes des *muškenum* étaient supérieures à celles des esclaves. La gradation descendante le prouve : homme libre, *muškenum* et esclave ; voir les §§ 196-240. De plus, les §§ 175 et 176 reconnaissent la licéité des mariages entre esclaves du palais ou de *muškenum* avec des filles d'homme libre et assurent la liberté aux enfants.

§ 7

41-54. Si un homme (41)

a acheté ou reçu en dépôt (52-54)

soit de l'argent, soit de l'or, soit un esclave, soit une esclave,
soit un bœuf, soit un mouton, soit un âne, soit une chose
quelconque (42-47)

de la main d'un fils d'homme libre ou de l'esclave d'un fils
d'homme libre (48-49).

sans témoins ni sans conventions (50-51)

55-56. cet homme est un voleur, il sera tué.

C'était au décuple qu'un vol d'animal ou de barque fait à un *muškenum* devait être restitué 65-66. Quoique trois fois moindre que pour les mêmes larcins commis au préjudice des temples et des palais, cette proportion était encore draconienne. Aussi le § 8 contribue à prouver que les *muškenum* étaient grandement privilégiés, quant à leurs biens, par rapport aux hommes libres.

Il est en effet curieux que ni le § 8, ni aucune autre loi du C. H., ne traite du cas des vols des animaux et de la barque signalés ll. 57-60, commis au préjudice d'un homme libre. Le cas devait se résoudre par le simple droit naturel : le voleur devait restituer à l'homme libre l'animal ou la barque qu'il lui avait dérobé, au simple, ou au double, ou au triple, ou au quadruple..... mais en tout cas jamais au décuple. Peut-être le larron recevait-il aussi des coups plus ou moins nombreux, surtout s'il était dans l'impossibilité de rendre ; mais en tout cas, jamais on ne le tuait.

Or les ll. 67-69 spécifient que, si le voleur n'a pas de quoi faire la restitution, on devra le tuer. Et, remarquons-le, la loi n'établit aucune différence pour le vol commis au préjudice d'un dieu, d'un roi ou d'un *muškenum*.

Puisqu'une restitution au trentuple et même au décuple était beaucoup plus avantageuse pour la partie lésée que la peine de mort, on comprend très bien que la loi § 8 n'édicte cette dernière sanction que pour le cas d'impossibilité de l'application de la première. Si le § 6 inflige directement et immédiatement la peine de mort, sans parler de restitution dans une proportion considérable, c'était tout simplement d'après le § 8, parce que une telle restitution était impossible, quand le larcin avait été commis au préjudice d'un temple ou d'un palais, si la chose volée était un objet d'art, un bijou précieux, etc... Pareille restitution eût été souvent impossible, et parfois inutile, notamment pour des objets d'ornementation. D'ailleurs presque toujours, comme l'insinuent les ll. 37-40, l'objet du vol, fait au trésor du temple ou du palais, était retrouvé et par suite restitué. Il n'y avait dès lors aucune peine plus efficace que la mort pour empêcher de tels vols sacrilèges.

B. Achat ou Dépôt (d'une chose perdue ?) sans témoins ni conventions, § 7

§ 7. Cette loi condamne à mort l'homme ayant acheté ou reçu en dépôt un objet meuble sans témoins ni conventions.

Cette disposition, ne parle pas, à la différence de §§ 6 et 8, des vols faits au temple ou au palais. Elle semble posséder un certain rapport avec § 6. La dernière disposition de cette dernière loi punit de mort « celui qui aura reçu de la main du voleur l'objet du vol » *i-na-ga-ti-su im-hu-ru*, ll. 37-40. Mais le recéleur aurait pu arguer de sa bonne foi et prétendre qu'il avait acheté ou bien reçu en dépôt l'objet trouvé chez lui. Le moyen d'empêcher pareil expédient, était d'exiger, sous peine de mort, des témoins et des conventions pour ces deux actes juridiques. Ainsi le § 7, prohibant tout recel frauduleux, se rattacherait-il au § 6, ll. 37-40.

Cette hypothèse soulève plusieurs objections. Le § 7 ferait allusion au recel d'objet volé à tout le monde. Or la présence d'une loi concernant le recel en général serait bien surprenante entre deux lois visant les larcins au préjudice des dieux et des rois. Cette application de § 7 à tout recel, serait d'autant plus étrange que la sanction de cette loi participe à la sévérité des lois §§ 6 et 8 concernant les vols du temple et du palais : de part et d'autre la peine de mort est édictée.

Le § 7 ne contient pas seulement les objets envisagés dans § 6, mais encore ceux du § 8. L'or et l'argent figuraient évidemment dans les trésors des palais ou des temples. En dehors des esclaves, les objets indiqués dans § 8, ll. 57-60 sont à peu près les mêmes que ceux de § 7, 42-47, et de plus cette dernière loi ajoute : « soit une chose quelconque ». Mais la loi § 8 ne parlant pas de recel pour les objets qu'elle signale, on ne voit pas pourquoi le § 7 y ferait allusion.

Comme l'observe Koschaker, il est difficile d'admettre que le § 7 ait été une loi isolée établissant la règle générale que chaque acquisition ayant eu lieu sans témoins et sans contrat était invalide et entraînait la peine de mort pour l'acquéreur considéré comme un voleur. Pour la transmission d'objets meubles, cette loi eût été facile à éluder. La formalité d'un contrat pour les meubles resta inefficace dans la pratique. En effet la nécessité de conventions écrites et de la présence de témoins est confirmée par la découverte des documents pour les achats d'immeubles et d'esclaves, cela aux temps antérieurs aussi bien que postérieurs à Hammourabi. Mais les contrats d'achats de meubles sont très rares. Comme preuve, Koschaker dit que, sur 320 contrats d'achats, sept seulement sont relatifs à des meubles. Par ailleurs, ce même auteur trouve étrange qu'aucune loi du C. H. n'exige la présence de témoins et la rédaction de conventions écrites pour les ventes d'immeubles, puisque ces formalités étaient usitées dans la pratique. Toutefois nous verrons que le § 37 suppose la chose.

§ 9

70-Col. VII, 47.

A. La Cause 70-Col. VII, 17

70-VII. 5. Šum-ma a-wi-lum ša mi-im-mu-šu hal-qu mi-im-ma-šu hal-ga-am
i-na ga-ti a-wi-lim iṣ-ša-ba-at

6-12. a-wi-lum ša hu-ul-qum i-na ga-ti-šu ša-ab-tu na-di-na-nu-um-mi
id-di-nam ma-ḥar ši-bi-mi a-ša-am i-q-ta-bi

13-17. à be-el hu-ul-ki-im ši-bi mu-di hu-ul-ki-ia-mi lu-ub-lam iq-ta-bi

C'est aussi pour la réception d'un dépôt que le § 7 exige des témoins et un contrat, sous peine de mort. Or le C. H. contient une législation beaucoup plus complète sur le dépôt §§ 120-126. Dans celle-ci, nous trouvons les formalités nécessaires pour le dépôt. Comme le § 7, la loi § 122 exige des témoins et des conventions pour tout dépôt ; mais l'omission de ces formalités entraîne seulement, d'après § 123, la perte de l'objet déposé, s'il est contesté, bien loin de punir de mort, comme le décrète § 7. La législation du § 7 sur le dépôt n'est donc point conforme à celle des §§ 122, 123. D'ailleurs il est fort étrange que le § 7 parle du dépôt, sans parler du déposant. C'était surtout ce dernier qui pâtissait de l'omission des formalités.

Enfin, comme l'observe Koschaker, c'est une pensée malheureuse d'avoir légiféré de la même façon pour deux choses aussi différentes que l'achat et le dépôt. Contrairement à l'achat, le dépôt est une affaire gratuite. A la différence de l'acheteur, le dépositaire n'a pas le droit de se servir de la chose qui lui a été confiée. Par conséquent il répugne qu'un dépositaire, qui ne fait que rendre service, doive expier par la mort l'imprévoyance de n'avoir pas reçu la chose déposée en présence de témoins et avec des conventions écrites. Une telle sévérité est du reste complètement ignorée de C. H. §§ 122, 123.

Koschaker tente d'expliquer ces difficultés par les hypothèses suivantes. Le § 7 peut très bien être rattaché à la législation sur la chose perdue §§ 9-13. En effet, dans le § 10, on prescrit au prétendu acheteur d'une chose perdue d'amener le vendeur et les témoins de l'achat, faute de quoi, il passera pour un voleur et sera tué. Or le § 7 prescrivait de ne jamais acheter une chose perdue sans l'assistance de témoins, car ceux-ci sont nécessaires pour faire la preuve. La présence de la peine de mort dans le § 7 aussi bien que dans les §§ 9 et 10 plaiderait en faveur d'une commune appartenance à la chose perdue. Koschaker trouve deux différences entre les §§ 9-13 et le § 7. Cette dernière loi exige, non seulement des témoins, mais encore des conventions, et elle suppose que la chose perdue a pu être non seulement achetée, mais aussi reçue en dépôt. Or Koschaker attribue ces deux différences à des interpolations. Les rédacteurs qui ont déplacé le § 7 de son contexte primitif, y auront interpolé la formalité du contrat, pour mettre cette loi ancienne en harmonie avec les exigences de leur époque. Ils y auront ajouté le cas d'une réception en dépôt, parce que, pour ce genre d'affaires, des témoins et un contrat étaient exigés par le § 122. Koschaker ne fait pas de difficulté de reconnaître que ces deux interpolations ont été bien malheureuses. Il est en effet excessif de réclamer un contrat pour des achats de meubles : de fait l'expérience prouve qu'une telle innovation demeura inefficace dans la pratique. Quant au dépôt, c'est tout autre chose qu'une vente. Cf. Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur G. H.* (1917), pp. 73-74.

Ces explications sont en partie vraisemblables.

Il est évident qu'entre deux lois sur les vols au préjudice des temples et des palais, le § 7 n'est pas bien placé. On ne voit pas pourquoi une loi imposant des formalités pour la vente des biens meubles serait séparée des lois prescrivant les conditions pour la vente des immeubles. Au contraire, après les sévérités du § 10 pour l'acheteur d'une chose perdue n'ayant pas amené ses témoins, une loi, défendant, sous peine de mort, d'acheter sans témoins une chose perdue, se comprendrait fort bien. Il n'y a qu'une difficulté à ce que le § 7 n'ait pas été cette loi, c'est que rien dans son texte ne signale comme perdus les objets dont elle parle ll. 42-47.

Koschaker constate avec raison que le § 7 contient deux anomalies. La première est l'imposition d'un contrat pour l'achat de biens meubles, alors que ces ventes sont si courantes, qu'une telle formalité était très facile à éluder, et que les contrats retrouvés jusqu'ici prouvent qu'en pratique on n'en a pas tenu compte. L'autre consiste dans la juxtaposition de la vente et du dépôt, alors que ces affaires sont de natures bien différentes, que la question du dépôt est traitée tout au long §§ 120-126 et que les conséquences d'un dépôt fait sans témoins sont très différentes dans § 7 et dans § 123. Ces anomalies peuvent s'expliquer par des interpolations arbitraires, mais ce n'est là qu'une hypothèse.

C. La chose perdue §§ 9-13

- a. cas où le vendeur est un voleur § 9
- b. cas où l'acheteur est un voleur § 10
- c. cas où le soi-disant propriétaire est un voleur § 11
- d. cas où le vendeur reconnu voleur est déjà mort § 12
- e. cas où les témoins sont éloignés § 13

La « chose perdue » se distingue profondément de toutes les autres matières traitées dans le C. H. par deux caractères : elle fait l'objet non pas d'une loi, mais d'un procès érigé en règle de procédure ; ensuite les divers articles, qui concernent la chose perdue, ne sont pas distincts les uns des autres, mais ils dépendent tous du § 9, dont ils ne sont que des parties et dont ils forment la suite. Bref les §§ 9-13 constituent ensemble

§ 9

70-Col. VII, 47.

A. *La cause 70-Col. VII, 17*

70-VII. 5. Si un homme, dont la chose a été perdue, a saisi sa chose perdue dans la main d'un autre homme,

6-12. (si) l'homme, dans la main duquel la chose perdue a été saisie, dit : « un vendeur me l'a vendue, je l'ai achetée devant mes témoins » ;

13-17. et (si) le maître de la chose perdue dit : « certes j'amènerai les témoins connaissant ma chose perdue » ;

la règle de procédure que l'on doit suivre lorsqu'il y a des contestations au sujet d'une chose perdue ou prétendue telle.

De toute cette série d'articles, le plus important et le plus long est le premier, le § 9. Il contient seul et l'exposé de la cause, et la procédure qui concernent tout le groupe §§ 9-13. En plus de ces deux parties communes à tout le groupe, le § 9 contient la sentence pour une des trois hypothèses possibles : celle où le vendeur est coupable. Les sentences pour les deux autres hypothèses sont exposées par les §§ 10 et 11 : celle où le possesseur actuel ou le prétendu acheteur est un voleur § 10, et celle où le soi-disant possesseur primitif de la chose en réalité est un menteur § 11. Les §§ 9, 10 et 11 ont envisagé les cas de la culpabilité de chacune des trois parties, ils ont édicté les sentences méritées par chacune d'elles et en même temps ils ont pourvu au dédommagement de la partie lésée... Ainsi les trois sentences pour les trois hypothèses possibles nous sont fournies par les §§ 9, 10, 11. Mais si les sentences des §§ 9, 10 et 11 épuisent le fond du litige en affectant tous les coupables possibles, elles n'ont pas pourvu à deux difficultés. La première résulte de la mort du vendeur coupable ; comment alors appliquer la sentence du § 9 quant au dédommagement de l'acheteur ? Le § 12 y pourvoit. De plus le fond de la procédure suivie dans les §§ 9-11 exige l'adduction des témoins. Mais il se peut que ceux-ci aient émigré et habitent dans un pays bien éloigné. Ce point est réglé par le § 13.

Le tableau suivant met en relief le lien existant entre ces articles :

I. *La Cause* : Contestations au sujet d'une chose perdue, ou prétendue telle, entre : le propriétaire se disant primitif, le possesseur actuel, et le vendeur, réel ou fictif. § 9 (Il. 70-VII 17).

II. *La Procédure* § 9, Il. 18-37.

1. Devant les juges civils 18-29.

1° Ils ordonnent aux parties d'amener le vendeur, et leurs témoins 18-26.

2° Ils examinent leurs paroles 27-29.

2. Devant les juges du temple (les prêtres) 30-37. Ils reçoivent les déclarations des témoins faites devant la divinité (sous la foi du serment).

III. *Les sentences* §§ 9 Il. (38-47), 10, 11, 12, 13.

1. pour les trois cas possibles de culpabilité, §§ 9 (38-47), 10 et 11, mort du coupable, dédommagement de la partie frustrée.

A. cas où c'est le vendeur qui est coupable § 9 (Il. 38-47).

B. cas où c'est le prétendu acheteur qui est coupable § 10

C. cas où c'est le prétendu propriétaire primitif qui est coupable § 11

2. pour des cas d'obstacles au cours de la procédure normale (précédemment exposée) §§ 12, 13

A. circonstance de la mort du vendeur coupable rendant impossible le dédommagement de l'acheteur (§ 9, 43-47) § 12

B. circonstance de l'éloignement des témoins retardant la procédure (§ 9, 18-37) § 13.

Expliquons les éléments de ce tableau :

I. *La Cause* § 9, 70-VII 17

Le procès exposé dans §§ 9-13 n'a pas toujours comme matière une chose réellement perdue. En effet le § 11 envisage le cas où un homme s'affirme faussement le propriétaire primitif d'une chose actuellement en la possession d'une autre personne. Le procès §§ 9-13 est relatif à une chose prétendue perdue et la procédure décrite dans la série d'articles §§ 9-13 se rapporte à la vérité ou à la fausseté de cette affirmation.

Les contestations ont lieu entre le soi-disant possesseur primitif de la chose et son détenteur actuel. Le vendeur ne figure pas comme partie mais comme le plus important de tous les témoins : c'est son témoignage que le détenteur de l'objet invoque devant son antagoniste et produit devant les juges civils en premier lieu. Toutefois il y a un cas où il n'y a pas eu vente ni par conséquent de vendeur § 10, ce qui confirme le fait que le vendeur n'est pas partie.

Les paroles du détenteur de la chose perdue 6-12, nous prouvent qu'à l'époque du code, des deux conditions exigées par le § 7 pour les ventes, une seule, la présence des témoins, était requise ; l'autre, celle d'un contrat n'était pas exigée. D'après le § 9, Il. 6-12, les formalités pour la vente d'un objet mobilier étaient plus simples que pour le dépôt. Le § 122 demande à la fois des témoins et un contrat. Cette différence se conçoit très bien : un acheteur est absolument le maître de la chose qu'il a acquise, tandis que le dépositaire n'est pas le propriétaire du dépôt. Le fait que le C. H. ne contient aucune loi prescrivant l'assistance de

B. La Procédure 18-37

a. devant les juges civils, 18-29

18-23. ša-a-a-ma-nu-um na-di-in id-di-nu-šum ù ši-bi ša i-na maḥ-ri-šu-nu
i-ša-mu it-ba-lam

24 23. ù be-el ḥu-ul-ki-im ši-bi mu-di ḥu-ul-ki-šu it-ba-lam

27-29. da-a-a-nu a-wa-a-ti-šu-nu i-im-ma-ru-ma

b. devant les juges du temple (les prêtres) 30-37

30-37. ši-bu šu maḥ-ri-šu-nu ši-mu-um i-š-ša-mu ù ši-bu mu-di ḥu-ul-ki-im
mu-du-su-nu ma-ḥar i-lim i-ga-ab-bu-ma

témoins pour la vente des objets mobiliers, prouve que ce recueil de lois n'est pas complet. Enfin on ne saurait conclure du § 10, que la législation supposée par la section de la chose perdue §§ 9-13 était aussi sévère pour l'acquéreur d'un objet mobilier que le § 7. Si la sentence du § 10 condamne à mort le prétendu acheteur, ce n'est pas parce qu'il a omis une formalité en faisant une acquisition sans témoins, mais bien parce qu'il n'a pas acheté du tout et parce qu'en conséquence, il ne peut même pas produire son vendeur et qu'il a donc menti.

II. La procédure § 9, II. 18-37

Nous avons distingué deux procédures : devant les juges civils 18-29 et devant les juges du temple ou les prêtres. Les premiers sont nommés explicitement *juges da-a-a-nu* ; les seconds sont désignés implicitement par l'expression « devant dieu » *maḥar ilim*. Les témoins font une double déposition 18-26 et 30-37. Enfin les offices des deux juridictions sont distinctes. Les juges civils ont une part active, ils examinent les paroles des parties et des témoins. Le dieu, représenté par ses mandataires, les prêtres ou juges du temple, ont un rôle passif : ils reçoivent les déclarations des parties et des témoins faites sous la foi du serment.

Cette distinction entre les procédures des juges civils et des juges du temple ou prêtres, que le C. H. § 9 permettait certainement d'établir, l'étude des procès de la première dynastie babylonienne a eu pour résultat de la confirmer, et d'en manifester l'historique. C'est M. Cuq qui le premier a fait la pleine lumière sur toutes ces questions dans son *Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne*, *Revue d'Assyriologie*, VII, n. II (1910). Les opinions de Cuq sont depuis longtemps adoptées par les assyriologues. Schorr notamment y souscrit pleinement *Allbabylonische Rechtsurkunde*, pp. 339 et 340. « A l'origine (de la I^{re} dyn. bab.), sous les premiers rois on ne trouve que les juges du temple. Sous les successeurs de Hammourabi, il n'y a plus que les juges civils. Dans la période intermédiaire, les juges civils exercent la juridiction concurremment avec les juges du temple ; mais tandis que l'on n'a que quatre exemples de juges civils sous les règnes des deux prédécesseurs de Hammourabi, la proportion est renversée sous ce prince : on rencontre fréquemment des juges civils ; il n'y a plus que deux exemples de juges du temple » *Cuq, op. laud.* 6. Ces observations ont permis à Cuq d'indiquer avec certitude Hammourabi, comme l'auteur de la réforme judiciaire en Chaldée. Toutefois ce juriste observe que le roi de Babylone ne voulut pas exclure entièrement les prêtres de la justice, mais qu'il confina leur rôle dans un domaine tout à fait en harmonie avec leurs fonctions sacrées, dans la réception des serments. Grâce à cette concession bien indiquée, la réforme civile de l'administration de la justice put s'accomplir sans soulever de trop vives réclamations de la part du clergé. Les juges civils et les juges du temple eurent en effet chacun leurs attributions que Cuq expose ainsi : « Le procès s'ouvre devant les juges civils : ce sont eux qui organisent l'instance et qui prononcent le jugement, mais ils n'ont pas qualité pour recevoir les déclarations faites sous la foi du serment. Ces déclarations puisent leur force dans la solennité accomplie au temple devant l'emblème du dieu. Les juges civils, saisis du litige, doivent en suspendre l'examen et renvoyer plaideurs et témoins devant les juges qui siègent à la porte des temples. » *Op. laud.*, p. 14. Ces renseignements, Cuq les a extraits surtout d'un procès provenant des fouilles de Nippur, daté de Samsû-iluna (succ. de H.), appartenant au musée de Constantinople et traduit par Scheil, *Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptienne et assyrienne*, XIX, p. 157, N° 183. De ce procès relatif à des contestations au sujet de la propriété de champs, il résulte nettement que « la déposition des témoins devant les juges civils n'a pas de valeur juridique ; qu'elle doit être renouvelée devant le Dieu » *ibid.*, p. 13. Ces observations sont bien propres à dissiper l'anomalie offerte par la présence de deux procédures dans le § 9. Si le serment des témoins en face du Dieu et de ses prêtres était une formalité nécessaire à une procédure régulière, on comprend pourquoi les juges civils renvoient les témoins devant cette juridiction, alors qu'ils sont parfaitement édifiés sur la valeur des témoignages et par suite sur la sentence qu'ils doivent rendre.

« Après la conquête d'Isin (7^e année) et de l'union des Babyloniens du Sud et du Nord coalisés avec cet état, dit Schorr, un code de lois unique fut proclamé pour tout l'empire. Pour son exécution, cette loi d'état demandait un organisme lui correspondant, pénétré de l'esprit de l'unité de l'État. Les prêtres, qui indiquaient le droit aux portes des principaux temples et qui en tout cas étaient attachés à des traditions locales, n'étaient point aptes à faciliter la reconnaissance de l'unique loi d'état et même ils ne le voulaient pas ; bien plus Hammourabi pouvait se heurter à de l'opposition de leur côté. Seuls des juges placés immédiatement sous le contrôle du roi étaient l'instrument propre à introduire une législation ayant un esprit unique.

B. La Procédure 18-37

a. devant les juges civils 18-29

18-23. l'acheteur amènera le vendeur qui lui a vendu et les témoins devant lesquels il a acheté,

24-23. et le maître de la chose perdue amènera les témoins connaissant sa chose perdue

27-29. les juges examineront leurs paroles.

b. devant les juges du temple (les prêtres) 30-37

30-37. Et les témoins, devant lesquels l'achat a été acheté, et les témoins connaissant la chose perdue diront devant le dieu ce qu'ils savent.

C'est ainsi que Hammourabi dans les dernières années de son règne introduisit une réforme décisive dans la conception de la justice : *il retira aux temples leurs fonctions judiciaires et les confia à un organisme d'état, aux juges civils*. Une fonction subsidiaire seulement fut confiée aux prêtres dans la marche des procès, la réception du serment juridique, qui déjà, à cause de son caractère sacré, devait avoir lieu dans le temple, devant la divinité (*maḥar ilim*). Les juges appropriés, qui mènent le procès, décrètent le jugement et l'exécutent, sont des fonctionnaires d'état, du roi. » Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden*, pp. 339 et 340.

En somme la procédure des juges civils consiste à ordonner aux deux parties d'amener leurs témoins, de recueillir leurs témoignages, de les examiner et de se faire, d'après leurs réflexions, une opinion sur l'identification du vrai coupable. Celui qui est désigné par le terme « acheteur » 18, n'est autre que « celui dans la main duquel la chose perdue a été saisie ». C'est tout à fait à bon droit que cette partie reçoit ce nom puisqu'elle assure avoir acheté l'objet en bonne et due forme 6-12 et puisque précisément les juges civils la somment d'amener son vendeur et les témoins de l'achat 18-23. Mettons encore une fois en évidence la conséquence résultant à la fois des paroles de l'acheteur et de celles des juges civils : *il existait alors une loi prescrivant d'acheter devant témoins, même les objets meubles*. Remarquons que les témoins du propriétaire de la chose perdue sont d'une autre qualité que ceux de l'acheteur. Les juges ne les interrogent pas pour savoir s'ils ont assisté à la vente qui a mis l'ancien propriétaire en possession de l'objet : cette vente peut être trop ancienne, peut-être même n'a-t-elle jamais existé. On peut devenir possesseur d'un objet autrement que par voie d'achat, par exemple à titre de salaire d'un travail, de donation gracieuse, au moyen d'un héritage... Les témoins du propriétaire de la chose perdue, sont ses familiers, qui, dans leurs fréquentations nombreuses ont eu maintes fois l'occasion de constater que tel objet lui appartenait.

Une fois le vendeur et les témoins des deux parties arrivés, c'est de la façon la plus laconique que l'instruction faite par les juges civils nous est rapportée « ils examineront leurs paroles » 27-29. D'après ce texte, les parties, le vendeur et les témoins parlent. Mais les interrogations, les questions subsidiaires, la direction des débats par les juges, tout cela est passé sous silence. Ce texte si concis omet encore de dire que les réflexions des juges aboutissent à identifier clairement le coupable dans leurs esprits. Bref les dépositions des parties, du vendeur et de leurs témoins et leurs réponses aux questions posées, ont eu pour résultat de donner aux juges la certitude morale au sujet de la personne qu'ils doivent condamner.

Mais, remarquons-le, la conviction des juges ne repose que sur des témoignages oraux. Or la sentence que les juges civils vont émettre, en conséquence de leur persuasion, est de la plus haute gravité. Il s'agit de la peine de mort. Aussi importe-t-il au plus haut point que des témoignages, qui mettent en jeu des vies humaines, soient véridiques. Et le meilleur moyen de garantir la sincérité des témoignages, c'est de les faire prêter en face de la divinité. Alors va commencer la procédure des juges du temple, c'est-à-dire des prêtres.

Ainsi les juges civils par les divers et nombreux témoignages oraux qu'ils ont recueillis, connaissent avec certitude morale le vrai coupable. Mais avant de prononcer la peine de mort, ils veulent que les assertions des témoins soient autant que possible sanctionnées par la divinité. C'est pourquoi avant d'émettre un verdict, ils envoient les témoins des deux parties au temple, devant les prêtres. Ceux-ci ne sont pas nommés explicitement dans le présent article. Toutefois l'expression « devant Dieu » *ma'ar ilim* 36 les désigne suffisamment. Tout en étant figurées par des statues, des images ou des symboles, les divinités de Sumer et Akkad avaient besoin de mandataires pour parler et agir en leur nom. Tout le monde sait que ces représentants attirés de la divinité, étaient les prêtres. On introduisait donc les témoins des deux parties devant ces personnages sacrés. Ceux-ci les conduisaient devant l'image du dieu, disposaient l'appareil nécessaire, accomplissaient les formalités requises et finalement recevaient les serments faits à la face du dieu lui-même. On comprend que les témoins se soient laissé impressionner par toute cette mise en scène. Mais surtout, il faut nous mettre dans la mentalité des contemporains de Hammourabi. A ces époques reculées le scepticisme n'avait pas cours. Loin de nier l'existence de la divinité ou de prétendre qu'elle ne s'occupait pas des affaires humaines, on multipliait les dieux et les démons et on les immisçait aux moindres incidents de la vie. A titre de preuve, qu'il nous suffise de renvoyer au prologue et à l'épilogue du présent code. On y constatera que le grand roi attribue à la protection des dieux tous ses succès présents, que par des œuvres pies aussi nombreuses qu'importantes il s'assure leur assistance pour le présent et pour l'avenir, et qu'enfin il compte sur eux pour châtier sévèrement les contempteurs de son code. Il y avait donc bien peu de chances qu'ils fussent parjures, les hommes qui prétaient serment devant l'image et en présence des prêtres d'un dieu, qu'ils savaient devoir venger terriblement toute atteinte à la vérité.

C. La sentence 38-47

- 38-39. na-di-na-nu-um šar-ra-aq id-da-ak
 40-42. be-el hu-ul-ki-im hu-lu-uq-šu i-li-ki
 43-47. ša-a-a-ma-nu-um i-na bi-it na-di-na-nim kasap iš-qu-lu i-li-ki

§ 10

A. 47-56. *Le Cas.*

- 47-53. Šum-ma ša-a-a-ma-nu-um na-di-in id-di-nu-šum à ši-bi ša i-na
 maḥ-ri-šu-nu i-ša-mu la it-ba-lam
 54-56. be-el hu-ul-ki-im-ma ši-bi mu-di hu-ul-ki-šu it-ba-lam

B. 57-61. *La Sentence.*

- 57-58. ša-a-a-ma-nu-um šar-ra-aq id-da-ak
 59-61. be-el hu-ul-ki-im hu-lu-uq-šu i-li-ki.

§ 11

A. 62-65. *Le Cas.*

- 62-65. Šum-ma be-el hu-ul-ki-im ši-bi mu-di hu-ul-ki-šu la it-ba-lam

B. VIII. 1-3. *La Sentence.*

- VIII. 1-3. ša-ar tu-uš-ša-am-ma id-ki id-da-ak.

III. Les sentences. §§ 9 (II. 38-47), 10, 11, 12, 13

1^o pour les trois cas de culpabilité possibles §§ 9 (38-47), 10 et 11

Dans la cause de la chose perdue, trois personnes jouent un rôle de première importance : les deux parties, c'est-à-dire le propriétaire antérieur et le détenteur actuel, puis celui qui a transmis la propriété de la chose perdue d'une partie à l'autre, c'est-à-dire le vendeur. Forcément c'est l'une ou l'autre de ces trois personnes qui est coupable dans la cause d'une chose perdue. D'où les trois sentences. §§ 9 (38-47), 10 et 11.

A. Cas où le coupable est le vendeur § 9, 38-47

A la différence des deux suivantes, la sentence du § 9 n'est pas précédée de l'exposé du cas. En réalité c'est que le cas pour lequel statue cette première sentence, est exposé implicitement dans la procédure devant les juges civils. Le verdict § 9 suppose que les parties ont suivi la procédure que leur ont tracée les juges civils. Par conséquent on est en présence du cas suivant : le détenteur de la chose perdue d'une part a amené devant les juges, celui qui la lui a vendue et les témoins de la vente ; le propriétaire antérieur d'autre part a fait comparaître des témoins attestant qu'il possédait la chose et que jamais il ne l'a vendue. Ces dires des témoins, les juges les ont reconnus comme vrais, après un mûr examen, et ils ont été garantis sous la foi du serment. La conséquence de ces deux faits, est que le vendeur a vendu une chose qui ne lui appartenait pas et que par suite il est un voleur. Cette conclusion n'est pas tirée dans la procédure ; mais elle y est contenue implicitement.

Dans le cas où c'est le vendeur qui est coupable ; la sentence comporte la mort pour le vendeur d'un objet volé, le recouvrement de l'objet pour son propriétaire et la restitution du prix pour l'acquéreur.

La première partie de cette sentence est d'une sévérité excessive. En matière de chose perdue, le C. II. est aussi sévère que pour les vols faits au temple ou au palais.

Quant au propriétaire volé et à l'acheteur lésé, ils sont dédommagés ; l'un en reprenant son bien, l'autre en étant remboursé de la somme payée.

B. Cas où le coupable est le prétendu acheteur § 10

La procédure des juges civils consiste à mettre les parties en mesure de prouver à l'aide de témoins la vérité des affirmations qu'ils ont émises dans la cause § 9, II. 70-VII 17. La première sentence supposait

C. *La Sentence* 38-47

38-39. Le vendeur, c'est un voleur, il sera tué ;

40-42. le maître de la chose perdue prendra sa chose perdue ;

43-47. l'acheteur prendra dans la maison du vendeur, l'argent qu'il avait pesé.

§ 10

A. *Le Cas* 47-56.

47-53. Si l'acheteur n'a pas amené le vendeur qui lui a vendu et les témoins devant lesquels il a acheté,

54-56. (si) le maître de la chose perdue a amené les témoins connaissant sa chose perdue,

B. *La sentence.*

57-58. l'acheteur, c'est un voleur, il sera tué ;

59-61. le maître de la chose perdue prendra sa chose perdue.

§ 11

A. 62-65. *Le Cas.*

62-65. Si le maître de la chose perdue n'a pas amené les témoins connaissant sa chose perdue,

B. *VIII. 1-3. La Sentence.*

c'est un coupable, il a suscité la calomnie, il sera tué.

que les parties avaient pu prouver leurs dires et que par conséquent le vendeur avait vendu une chose volée. Dans le second cas, on suppose que c'est le détenteur actuel de la chose qui ne peut pas prouver ses allégations relatives à l'achat, comme les juges le lui demandaient, c'est-à-dire en produisant devant eux le vendeur et les témoins de la vente. Et d'autre part le propriétaire antérieur peut satisfaire la demande des juges en leur amenant des témoins de sa propriété. La conclusion de ces faits est bien simple. Il n'y a eu ni vente, ni achat. C'est par vol que le détenteur actuel de cette chose s'en est emparé.

La sentence s'impose alors. Celui qui a volé, dans le cas de détenteur actuel, subira le châtement infligé à tout voleur, la mort. Et le possesseur antérieur rentrera en possession de l'objet qu'il avait perdu par suite d'un vol.

Pourquoi dans ce § 10 le détenteur de la chose est-il appelé acheteur, puisqu'il n'y a pas eu d'achat ? Remarquons que c'est le détenteur de la chose d'un autre qui prétend l'avoir achetée § 9, ll. 6-12, et que de fait il ne peut avoir d'autre titre juridique à la posséder. C'est donc, conformément à ses allégations et en harmonie avec le droit que celui, qui avait été présenté tout d'abord comme simple détenteur de la chose est désormais appelé son acheteur. En se basant sur ces considérations, les rédacteurs ont toujours dénommé le détenteur *acheteur*, quand la vente avait été effective §§ 9, 12 et quand elle n'avait été qu'imaginée faussement § 10.

C. *Cas où le coupable est le prétendu propriétaire primitif* § 11

Dans ce troisième cas, c'est le prétendu propriétaire primitif de la chose qui ne peut pas se conformer à la procédure que les juges civils lui avait imposée, c'est-à-dire qui ne peut pas leur amener des témoins attestant et *a fortiori* jurant que cette chose lui appartenait réellement, que jamais il ne l'avait vendue, mais qu'il l'avait perdue. L'omission de la preuve nécessaire de sa propriété, équivaut à une démonstration de son inexistence.

Dans cette loi, comme dans la précédente, où l'on établit qu'une chose n'appartient pas à un homme, on le dit propriétaire *be-el*. Les rédacteurs ont voulu donner à cet homme le titre auquel il avait prétendu lui-même et on le désigne par le titre « le maître de la chose perdue » § 9, ll. 13-17, 24-26, 40-42, §§ 10, 11.

A la différence du vendeur d'une chose volée et du faux acheteur § 9, ll. 38-39, § 10, 57-58, le propriétaire irréal n'a pas encore commis le vol, quoiqu'il ait le dessein de le commettre. En tout cas il a suscité la calomnie, en voulant faire croire que le détenteur de la chose perdue ou son acheteur étaient des voleurs. L'intention de vol et la calomnie en matière de vol, sont deux fautes dont la gravité équivaut à celle du vol. Le coupable subit la peine de mort, aussi bien que le vendeur et l'acheteur voleurs.

§ 12

4-6. Šum-ma na-di-na-nu-um a-na ši-im-tim it-ta-la-ak

7-13. ša-a-a-ma-nu-um i-na bi-it na-di-na-nim ru-gu-um-me-e di-nim šu-a-ti
a-du 5 šu i-li-ki.

§ 13

14-18. Šum-ma a-wi-lum šu-ú ši-bu-šu la qir-bu da-a-a-nu a-da-nam a-na
warḫim 6 kam i-sa-ak-ka-nu-šum-ma

19-24. šum-ma i-na warḫim 6 kam ši-bi-šu la ir-di-a-am a-wi-lum šu-ú
ša-ar a-ra-an di-nim šu-a-ti it-ta-na-aš-ši.

§ 14

25-29. Šum-ma a-wi-lum mâr a-wi-lim ši-iḫ-ra-am iš-ta-ri-iq id-da-ak

2. Cas d'obstacles à l'exécution de la procédure normale §§ 12, 13

A. Circonstance de la mort du vendeur rendant impossible

l'accomplissement intégral de la procédure § 9, 18-23 et l'indemnité de l'acheteur § 9, ll. 43-47. § 12

« Aller à sa destinée » est une périphrase employée en akkadien pour signifier « mourir ». C'est le nom *šimlu* que nous traduisons par destinée. Il provient du verbe *šm* qui signifie « placer, déterminer ». C'est pourquoi il a les significations : de loi, détermination, destinée, mort. L'emploi d'un mot ayant cette étymologie et le recours à une telle périphrase a un sens profond et très exact. La mort est essentiellement la chose fixée, établie, destinée pour tous les humains. Et infailliblement tous les hommes marchent vers la mort.

Puisque le vendeur n'est pas une des parties du procès, il se peut qu'il soit déjà mort, quand celui-ci a lieu. Dans ce cas, l'acheteur ne peut pas produire ce vendeur, comme le lui demandaient les juges civils § 9, ll. 18-23 ; mais surtout la sanction ne peut plus être aussi sévère. Le vendeur voleur est mort naturellement et son trépas n'a pas été hâté par un châtimement.

Le § 12 ne spécifie rien pour remédier à l'impossibilité de produire le vendeur devant le tribunal. Le législateur a signifié par ce silence que, pour lui, à défaut du vendeur, les témoins de la vente suffisaient à établir la réalité de celle-ci.

La mort du vendeur n'empêche ni la restitution de l'objet volé à son vrai propriétaire, ni le dédommagement de l'acheteur. À défaut de la personne du vendeur, il y a sa famille, ses héritiers, sa maison, comme parle le code § 9, 43-47, § 12, 7-13. De fait l'acheteur se dédommage sur la maison du vendeur, que celui-ci soit vivant ou mort § 12. En dépit du silence de cette dernière loi, il paraît évident que le propriétaire de la chose perdue la récupère aussi bien après la mort du vendeur que de son vivant.

Mais par suite de l'impossibilité d'exécuter la sentence concernant le vendeur voleur, la sentence du § 12 a pour but d'indiquer une pénalité équivalente à la peine de mort et qui en tout cas empêche la justice d'être par trop lésée.

L'acheteur bénéficiera de cette compensation. De sa part, « la réclamation faite dans ce procès », c'est évidemment le prix qu'il a payé pour avoir la chose perdue et en réalité volée. Cette somme, il devra la prendre cinq fois, chez les héritiers (dans la maison) du vendeur voleur. On ne voit pas pourquoi l'acheteur est seul à bénéficier de la circonstance de l'impossibilité de tuer le vendeur et pourquoi on ne donne aucune compensation à la soif de vengeance du propriétaire de la chose perdue ?

Koschaker explique autrement la différence existant entre la sentence du § 9 et celle du § 12 en ce qui concerne le dédommagement de l'acheteur. Si le § 9 statue que l'acheteur devra prendre dans la maison du vendeur l'argent qu'il a payé, et si d'après le § 12 il devra y prendre cinq fois la réclamation de ce procès, c'est que la loi § 12 n'appartient pas au groupe de lois sur la chose perdue § 9-11, mais que c'est une loi ajoutée postérieurement par un rédacteur, qui s'est inspiré des principes appliqués au § 8, *op. cit.*, pp. 97-98.

B. Circonstance de l'éloignement des témoins retardant la procédure § 13

Tout d'abord, il faut identifier « cet homme » *awilum šu-á*, qui n'a pas ses témoins à sa portée. Au point de vue de la grammaire, ce serait l'homme, dont on a parlé en dernier lieu, le vendeur. Mais, si l'on se réfère à la procédure et au contexte des §§ 10 et 11, il s'agit de l'une ou l'autre partie. Les juges civils

§ 12

A. *Le Cas 4-6.*

Si le vendeur est allé à la destinée (est mort),

B. *La sentence 7-13.*

l'acheteur prendra jusqu'à cinq fois dans la maison du vendeur l'objet de la réclamation de ce procès.

§ 13

A. *Le Cas. 14-15.*

Si cet homme n'a pas ses témoins au milieu (à sa portée)

B. *La Sentence. 16-24.*

16-18. les juges lui fixeront un délai jusqu'au sixième mois ;

19-24. si, au sixième mois, il n'a pas amené ses témoins, cet homme est coupable, il subira le châtement de ce procès.

§ 14

25-29. Si un homme a volé le fils petit (en bas âge) d'un homme libre, il sera tué.

ne somment pas le vendeur de faire comparaître ses témoins. Mais ils le font convoquer par l'acheteur, comme étant le premier témoin de la vente. Ceux auxquels les juges ordonnent de faire venir leurs témoins, ce sont l'acheteur et le propriétaire de la chose perdue, § 9 ; ce sont les mêmes personnages que les juges condamnent, quand ils n'ont pas fait venir leurs témoins §§ 10 et 11.

Sous prétexte que c'est de l'acheteur dont il est parlé en dernier lieu il ne faut pas lui attribuer, exclusivement la désignation « cet homme ». On ne voit pas pourquoi on exclurait la possibilité de l'éloignement des témoins du propriétaire de la chose perdue. Donc la désignation vague « cet homme » vise à la fois l'acheteur et le propriétaire primitif.

Sans doute les juges civils n'ont pas dit aux parties de faire comparaître immédiatement leurs témoins et ils ne leurs ont pas fixé un délai pour l'apport de cette preuve juridique. Mais il était dans leur pensée que cette formalité fut exécutée à bref délai. Aussi quand l'accomplissement rapide de cet acte était impossible, par suite de l'éloignement des témoins, il était opportun que les juges fixent un délai maximum assez long pour que les témoins aient le temps de venir et assez court pour que les choses ne traînaient pas trop en longueur. L'espace de six mois paraît réaliser ces deux conditions. Dans l'antiquité, les moyens de locomotion étaient lents, les voyages difficiles.

Pour expliquer ce que l'on doit entendre par « châtement de ce procès » il faut se reporter aux lois antérieures. Or les §§ 10 et 11 condamnent à mort l'acheteur et le propriétaire antérieur qui n'ont pas amené leurs témoins. C'est donc à la mort que le § 13 fait allusion.

D. *Vol d'enfant en bas-âge d'homme libre § 14*

Dans la section se rapportant aux attentats contre la propriété, le C. H. a traité des vols commis au préjudice des temples et des palais §§ 6, 8, puis de la chose perdue, qui la plupart du temps est une chose volée 9-13. Ensuite il parle du vol des personnes : des enfants en bas âge § 14 et des esclaves § 15-20.

Ce n'est pas seulement dans cette loi que le C. H. parle des enfants en bas âge *si-ih-ru-um*, il les envisage encore d'autres fois et notamment à propos de l'adoption §§ 185, 186, 190, 191. Il est facile de comprendre pourquoi c'était de petits enfants, incapables de se défendre et faciles à tromper, que l'on volait surtout pour les exploiter plus tard ou pour les adopter. Il est question d'enfant en bas âge seulement d'homme libre, parce que les enfants des esclaves n'appartenaient pas à leurs parents, mais aux maîtres de ceux-ci. La peine de mort à laquelle sont condamnés les voleurs de petits enfants ne paraît pas exagérée, si l'on considère la gravité du crime, d'autant plus que le C. H. offre deux moyens de se procurer des enfants à un homme dont l'épouse était stérile. Un mari, qui n'avait pas le bonheur d'être père, pouvait recourir à une esclave fournie par son épouse § 144, à une concubine choisie par lui § 145, ou au divorce §§ 138-140. L'homme privé d'enfants issus de son sang pouvait encore recourir à l'adoption. Un petit enfant *sihrum* pris pour la filiation, c'est-à-dire adopté, avec le consentement de ses parents, ne pouvait pas revenir chez ceux-ci, si son père adoptif l'avait pleinement adopté et l'avait élevé §§ 185, 186, ou lui avait appris un métier § 188. Bien plus un homme ayant adopté un petit, parce qu'il n'avait pas d'enfants, si dans la suite il a eu des enfants, il ne pourra renvoyer son enfant adoptif qu'en lui donnant une part de sa fortune mobilière. Quand il s'agissait d'un fils de favori ou de courtisane, l'adoption était plus facile et plus solide §§ 187, 192, 193.

§ 15

30-36. Šum-ma a-wi-lum lu warad Ê-KĀL (ekallim) lu amat Ê KĀL (ekallim) lu warad MAŠ-EN KAK (muškenim) lu amat MAŠ EN KAK (muškenim) KĀ KĀL (abullam) uš-te-zi id-da-ak.

§ 16

37-48. Šum-ma a-wi-lum lu wardam lu amtam ḫal-ga-am ša Ê KĀL (ekallim) ù lu muškenim i-na bi-ti-šu ir-ta-ki-ma a-na ši-si-it na-gi-ri-im la uš-te-zi-a-am be-el Ê (bitim) šu-ú id-da-ak.

§ 17

49-58. Šum-ma a-wi-lum lu wardam lu amtam ḫal-ga-am i-na si-ri-im iṣ-ba-at-ma a-na be-lí-šu ir-te-di-a-aš-šu 2 šiqil kaspim be-el wardim i-na-ad-di-iš-šum.

E. Fuite d'un esclave § 15-§ 20

1. Esclave du palais ou d'un muškenum §§ 15-16

1° Châtiment de celui qui l'a fait sortir de la grande porte § 15

2° Châtiment de celui qui l'ayant caché dans sa maison ne l'a pas fait sortir à l'invitation du nagir § 16

11. Esclave d'un maître ordinaire enfui à la campagne et saisi par un homme §§ 17-20

1° Récompense pour reconduite au maître § 17

2° Moyen de découvrir le nom du maître, quand l'esclave ne veut pas l'indiquer § 18

3° Châtiment pour retenue dans sa maison et à son service § 19

4° Formalités pour se disculper en cas de nouvelle fuite § 20.

Il avait déjà été question des esclaves des deux sexes au § 7. Cette loi les cite entre l'or, l'argent et les animaux, comme exemples de biens, qu'il est défendu, sous peine de mort, d'acheter ou de donner en dépôt, sans témoins ni contrats. Il sera encore question des esclaves dans le C. H. : dans la section relative à la famille §§ 144-147, 170-171, 175-176 ; dans le code pénal pour coups §§ 196-214 ; à propos des honoraires et des pénalités professionnels §§ 215-223, etc... Mais les lois sur les esclaves, les plus importantes, en dehors de celles du présent groupe, sont celles qui concernent la marque d'esclave inaliénable §§ 226-227 et surtout le dernier groupe de lois du code qui traite de la résiliation de la vente des esclaves §§ 278-281 et du reniement du maître § 282.

C'est à bon droit, pensons-nous, que nous avons rangé sous la rubrique « fuite d'un esclave » le groupe de lois § 15-§ 20. Nous trouvons en effet soit au § 17 le mot *hal-gu-um* que nous avons traduit par « perdue » pour une chose et auquel il faut donner le sens d'échappé pour un esclave.

Les six lois relatives à la fuite des esclaves, se répartissent en deux groupes, suivant qu'il est question d'esclave du palais et de muškenum §§ 15-16, ou bien d'esclave appartenant à un maître ordinaire §§ 17-20.

1° Fuite d'un esclave du palais ou de muškenum §§ 15-16

§ 15. La grande porte, dont il est ici question, c'est celle de la ville. A la rigueur on pourrait penser à une grande porte du palais. Mais ce sens, d'ailleurs moins naturel, devient inintelligible quand il s'agit d'un esclave de muškenum. Il est donc fait allusion aux portes pratiquées dans l'enceinte des villes.

Il semble, d'après cette loi, que les esclaves du palais et de muškenum étaient les objets d'une surveillance spéciale. De fait, à la différence des esclaves appartenant à des maîtres ordinaires, ils ne pouvaient s'échapper par leurs propres moyens. Pour cela il leur fallait la connivence d'un homme libre.

Quel intérêt pouvait-on avoir à faire sortir d'une ville un esclave du palais ou d'un muškenum ? Probablement, on voulait les prendre à son service. En tout cas, celui qui aura favorisé à un esclave homme ou femme la sortie de la ville, devra être puni de mort. La sévérité de cette sanction ne doit pas nous étonner après les §§ 6 et 8 qui punissent de mort tout voleur d'or, d'argent, d'animaux ou d'objet appartenant au palais, au temple ou à un muškenum.

Remarquons ici comme pour tous les cas où il s'agit d'une sanction à prendre contre un esclave que la loi se garde bien d'ordonner la mort de l'esclave fugitif. Dans le C. H., les esclaves ne sont pas considérés comme des personnes dont on doit former la conscience, mais comme des biens que l'on ne doit ni détruire, ni endommager. La peine de mort est infligée seulement à celui qui a favorisé la fuite de l'esclave ou qui

§ 15

30-36. Si un homme a fait sortir de la grande porte soit un esclave ou une esclave du palais, soit un esclave ou une esclave d'un muškenum, il sera tué.

§ 16

37-48. Si un homme a caché dans sa maison un esclave ou une esclave perdu (échappé), appartenant au palais ou à un muškenum et ne l'a pas fait sortir à la sommation du nagir, le maître de cette maison sera tué.

§ 17

49-58. Si un homme a saisi à la campagne un esclave ou une esclave perdu (échappé) et l'a ramené à son maître, le maître de l'esclave lui donnera deux siclès d'argent.

le cache §§ 15, 16, 19. L'esclave qui a renié son maître est seulement condamné à avoir une oreille coupée § 282, mutilation diminuant peu sa valeur.

§ 16. Cette loi châtie le recéleur d'un esclave fugitif appartenant au palais ou à un muškenum, comme le § 19 punit le recéleur d'un esclave appartenant à un maître ordinaire.

Cet esclave n'a pas fui à la campagne. A la différence de § 17, cette loi n'a pas la mention *ina ši-ri-im* « à la campagne ». Il est pris dans une maison. C'est un officier du palais ou de la ville qui le découvre. Dans ces conditions, on doit dire ou que la grande porte du § 15 est celle du palais, ou bien que c'est celle de la ville mais que l'esclave est saisi dans une autre ville.

C'est le seul endroit du C. H., où il soit question du *nagir*. Mais ce personnage est mentionné dans d'autres documents assyriens ou babyloniens. C'est un officier, un fonctionnaire, qui, sans posséder la dignité supérieure, était d'un rang assez élevé. Sennachérib se vante d'avoir tué : « le nagiru du pays d'Elam, seigneur prudent, commandant son armée » *Prisme V. 69, 70*. D'autres textes représentant le nagiru, comme un officier supérieur du palais, donnant des ordres, ainsi qu'il le fait ici. Dans le procès CT VIII 40 (Sch. 311, KU III 756) Babylone, Hammourabi, nous trouvons, parmi les témoins un Luštamar, *nagiru* de Babylone. Ici le nagirum devait être un fonctionnaire élevé, un commandant du palais ou de la ville, qui avait le droit de donner des ordres et d'être obéi. Ou bien il connaissait personnellement l'esclave du palais ou d'un muškenum, ou on le lui avait signalé.

En tout cas le nagirum somme le recéleur de livrer l'esclave échappé. La désobéissance à cet ordre était punie de mort. Cette loi est inspirée du même esprit que la précédente : grande importance de la propriété, souci de ne pas nuire à la valeur de l'esclave.

2^e Esclave d'un maître ordinaire qui a fui à la campagne (*ina širim*) §§ 17-20

Les esclaves, dont il s'agit dans §§ 17-20, ne sont pas présentés comme appartenant au palais et à un muškenum. Le § 18 suppose nettement qu'ils appartiennent à un maître. Lorsqu'ils sont conduits au palais, ils ne sont pas reconnus comme étant de la maison, puisqu'on recherche le nom de leur maître.

Pourquoi le C. H. ne traite-t-il pas de la fuite à la campagne des esclaves du palais ou d'un muškenum ? Et par contre pourquoi ce même code ne parle-t-il pas de la cachette dans une maison de ville d'un esclave de maître ordinaire ?

Peut-être les esclaves du palais notamment portaient-ils des marques spéciales ou étaient-ils l'objet d'une surveillance étroite qui rendaient pratiquement impossible leur fuite à la campagne ? Des esclaves ainsi désignés et ainsi surveillés n'auraient pas pu fuir au grand jour, mais ils auraient été réduits à se cacher dans une maison de la ville.

Si l'on ne parle pas de la cachette dans une maison de la ville, pour l'esclave d'un maître ordinaire, c'est peut-être parce que alors le nagir n'avait pas à intervenir, ou parce que ces esclaves avaient l'habitude de quitter leur ville et de fuir au loin ?

§ 17. Cette première loi parle de la récompense de celui qui ayant saisi un esclave l'aura ramené à son maître. Elle sera de deux siclès d'argent. La qualité d'esclave de ce fugitif aura été reconnue soit à un signe d'esclave inaliénable §§ 226-227, soit parce qu'il était connu pour tel dans la région, soit à cause de ses propres aveux. Le § 18 montre que la qualité d'esclave pouvait être discernée, sans que le nom du maître fût connu, et que c'était par les aveux de l'esclave lui-même que l'ignorance sur ce dernier point était dissipée.

L'esclave fugitif pouvait être arrêté de force dans sa fuite, ou bien le besoin le contraignait de se livrer à un maître qui discernait sa situation.

§ 18

59-67. Sum-ma wardum šu-ú be-el-šu la iz-za-kar a-na É KÁL (ekallim)
 í-ri-id-di-šu wa-ar-ka-sú ip-pa-ar-ra-aš-má a-na be-lí-šu ú-ta-ar-
 ru-šu

§ 19

68-IX. 4. Šum-ma wardam šu-a-ti i-na bi-ti-šu iq-ta-la-šu wa-ar-ka war-
 dum i-na ga-ti-šu it-ta-aš-ba-at a-wi-lum šu-ú id-da-ak.

§ 20

5-13. Šum-ma wardum i-na ga-at ša-bi-ta-ni-šu iḫ-ta-li-iq a-wi-lum su-ú
 a-na be-el wardim ni-iš i-lim i-za-kar-ma ú-ta-aš-šar.

§ 21

14-16. Šum-ma a-wi-lum bi-tam ip-lu-uš

17-21. i-na pa-ni pi-il-ši-im šu-a-ti i-du-uk-ku-šu-ma i-ḫa-al-la-lu-šu.

§ 18. Pour qu'un esclave fugitif puisse être reconduit à son maître, il fallait que celui-ci soit connu. Il est très probable que les esclaves du palais étaient reconnus à certains signes spéciaux. En tout cas le nagiru devait en posséder une liste. Mais les esclaves appartenant à des particuliers ne portaient aucun indice permettant d'identifier la personne de leur maître. Si l'auteur de l'arrestation ne le connaissait pas lui-même, il ne pouvait acquérir cette connaissance que par l'aveu de l'esclave. Le § 17 suppose que l'esclave ne refuse pas de donner cette indication. La présente loi suppose un cas contraire, et trace la ligne de conduite à suivre alors.

On devra conduire cet esclave au palais, où ce qu'il y a derrière lui, c'est-à-dire la chose qui le concerne et qu'il ne veut pas dire, en l'espèce le nom de son maître, sera décidée, dévoilée.

Comment parvenait-on au palais à connaître le nom du propriétaire ? Schorr conclut de cet article avec certitude que, dans les villes importantes, on tenait au palais des registres d'esclaves, au moyen desquels l'identité des esclaves fugitifs pouvait être établie, *Allbabylonischen Rechtsurkunden Einleitung*, p. XXVIII. On peut croire aussi qu'au palais où il y avait des juges ; ceux-ci procédaient à des enquêtes, efficaces.

Une fois le nom de son maître connu, cet esclave était reconduit à ce maître soit par celui qui l'avait saisi, soit par des fonctionnaires du temple. L'auteur de son arrestation recevait la récompense de deux sicles d'argent conformément au § 17.

§ 19. L'homme qui avait arrêté à la campagne un esclave fugitif pouvait le ramener à son maître § 17, ou être dans l'impossibilité d'agir ainsi faute de connaître le nom du propriétaire. La présente loi envisage le cas où celui qui s'est emparé de cet esclave échappé le retient chez lui. Sans examiner si le détenteur de cet esclave connaît le nom de son propriétaire ou s'il veut garder l'esclave momentanément ou toujours, le législateur le condamne à mort dès que l'esclave sera trouvé en sa possession.

Cette loi ressemble beaucoup au § 16 qui concerne un esclave fugitif du palais ou d'un muškenum, avec quelques nuances provenant de la différence de qualités des propriétaires. Les esclaves de § 16 sont cachés *ir-ta-ki*, un fonctionnaire fait les recherches et somme le recéleur de faire sortir l'esclave de sa cachette. Les esclaves du § 19 ne semblent pas cachés mais bien employés à des travaux par celui qui les retenait. De plus ce n'est point un fonctionnaire, *un nagiru*, qui les découvre, mais le maître, par lui-même ou par des amis. Les esclaves du palais devaient donc avoir des signes qui les faisaient reconnaître de tous et qu'en tout cas, ils étaient sous la surveillance et sous le contrôle des officiers.

Les sanctions des §§ 16 et 19 sont identiques : la peine de mort est infligée dans les deux cas.

§ 20. Quand un homme a saisi un esclave fugitif, il peut — et c'est là un quatrième cas — connaître le nom de son maître et avoir l'intention de le lui ramener ; mais il en est empêché parce que sa capture lui échappe des mains. Le législateur a supposé que le propriétaire était avisé du fait de l'arrestation de son esclave, soit par l'auteur de cette capture lui-même, soit par des amis, ou par des voisins. En tout cas le code met en rapport le propriétaire de l'esclave échappé avec celui qui l'a pris. Ce dernier se libérera de toute responsabilité et de toute obligation vis-à-vis du maître de l'esclave au moyen d'un serment, dont la teneur n'est pas indiquée. Elle devait comporter : l'intention de ramener l'esclave fugitif, la bonne garde de ce dernier, son échappement tout à fait inopiné et involontaire.

Nous trouvons ici, pour la première fois dans le C. H., la formule du serment akkadien *niš ilim*. Thureau-Dangin a montré que le verbe *na'ešum*, *nešum* signifiait « vivre ». Dans les textes médicaux *ina-eš* « il guérira,

§ 18

59-67. Si cet esclave n'a pas nommé son maître, on l'amènera au palais, ce qu'il y a derrière lui (ce qu'il cache) sera décidé (élucidé) et on le rendra à son maître.

§ 19

68-IX. 4. S'il (l'homme l'ayant trouvé) retient cet esclave dans sa maison, (si) ensuite cet esclave est saisi dans sa main (en sa possession), cet homme sera tué.

§ 20

5-13. Si un esclave s'échappe des mains de celui qui l'avait saisi, cet homme prêtera le serment au maître de l'esclave et il sera sauf.

§ 21

14-16. Si un homme a fait une brèche à une maison,

17-21. devant cette brèche, on le tuera et on l'entertera.

il vivra ». Thureau-Dangin, *RA O*, XXIII, 25, 26. Le P. Scheil, adoptant cette manière de voir, dit que dans les contrats de Malamir on jure par la vie (*le niš*) des dieux et des princes régnants : « Vive à jamais Susinak et prospère Salla » Šušinak et Salla sont en effet les deux dieux de Malamir, dont on dit que les contractants invoquent le *niš* en prêtant serment. A Suse on jurait par le *niš* du prince régnant. *Mém. XXII passim*. Le P. Scheil fait remarquer que *niš* correspond au *hai* hébreu qui signifie est vivant. Par exemple dans les serments : « Yahou vit (aussi vrai est-il) que celui qui a fait cela est fils de mort » II Sam XII 5 — « Yahou vit et ton âme vit (aussi vrai est-il) que je ne t'abandonnerai pas ». II R. II 2, 4, 6 ; IV 30. Scheil. *RA O*, 1930, p. 99.

Niš ilim est donc une formule de serment qui signifie « vie du dieu ».

F. Perforation d'une maison. § 21

Ordinairement le verbe *palašu* signifie transpercer des corps ou faire une brèche dans les murs d'une ville. *Pilšu* est le nom qui signifie brèche. Sur son prisme, Sénachérib écrit : « j'ai percé *ti-pal-ti-ša* comme des cribles leurs cadavres » V 68, 69. « Comme un renard il est sorti par la brèche *i-na pil-še* » Salm V. 1.

Mais ici, il s'agit d'une brèche faite dans une maison pour voler. Dans cette loi, l'acte ou l'intention du vol n'est pas exprimé explicitement ; elle est toutefois sous-entendue. Une loi du C. H. sur le dépôt fait précisément l'hypothèse du vol de l'objet déposé : « si par une brèche *i-na pi-il-ši-im*, soit par escalade son bien avec les biens du maître de la maison s'est perdu... » § 125, IV, 70.

La Bible fournit aussi des références, soit dans le A. T., soit dans le N. T.

« On jure et on ment, et on tue et on vole,

On commet l'adultère et on *perfore*, et le sang s'accumule sur le sang. » Osée IV 2.

Le verbe *paraš* usité dans ce texte d'Osée pour signifier perfore, se rapproche beaucoup de *palašu* de C. H. § 21. Si dans le texte si concis du prophète, il n'y a pas d'indication claire de brèche faite dans une maison, ce sens semble suggéré par le parallélisme. Dhorme traduit ainsi Job XXIV 16. « Il perfore dans les ténèbres les maisons qu'il a repérées le jour » (le verbe employé ici est *hathar*), et cite comme références Ezech VIII 8 ; XII 5, 7, 12.

Un texte tout à fait clair nous est offert par Math. VI 19 « où les voleurs percent les murs et volent ». « En Galilée, comme en Judée, dit le P. Lagrange, les pierres ne manquent pas pour bâtir les maisons, mais trop souvent la boue sert de mortier, et il est aisé de les détacher, sans parler des toits défoncés, genre d'effraction qui se pratique encore en Palestine (1921) » *Comment. S^t Mathieu*, p. 135.

Il serait encore plus facile de pratiquer des brèches dans une maison bâtie en pisé ou avec des briques d'argile cru, c'est-à-dire simplement séchées au soleil, mode de construction usité pour les maisons des particuliers, dans les pays où la pierre fait défaut, comme dans les villages de la Philistie et de la Haute-Égypte. Les fouilles ont démontré qu'en Susiane et en Babylonie, la plupart des maisons privées étaient bâties en briques crues. Voir la très intéressante explication de M. de Mecquenem, *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. XII, pp. 66 et 67, citée par nous dans les *Principaux résultats des Nouvelles Fouilles de Suse*, p. 2, note 1.

Le vol avec effraction était donc puni avec un raffinement de cruauté. Séance tenante et sur le lieu même du délit « devant cette brèche », le coupable devait être tué et enterré.

§ 22

22-27. Šum-ma a-wi-lum hu-ub-tam ih-bu-ut-ma it-ta-aš-ba-at a-wi-lum
šu-u id-da-ak.

§ 23

28-29. Šum-ma ha-ab-ba-tum la it-ta-aš-ba-at

30-36. a-wi-lum ha-ab-tum mi-im-ma-šu hal-ga-am ma-ha-ar i-lim ú-ba-
ar-ma

37-45. ERI (alum) ù ra-bi-a-nu-um ša i-na ir-ši-ti-šu-nu ù pa-ṭi-šu-nu
hu-ub-tum ih-ha-ab-tu mi-im-ma-šu hal-ga-am i-ri-a-ab-bu-šum.

§ 24

46. Šum-ma na-pi-iš-tum

47-50. alum ù ra-bi-a-nu-um l ma-na kaspim i-ša-ga-lu.

C. La Razzia §§ 22-24

a. Cas où le brigand est pris, son châtement § 22

b. cas où le brigand n'aura pas été pris, restitution à la victime par la ville et le grand (chef) §§ 23, 24

1° pour les biens autres que les personnes § 23

2° pour les personnes § 24.

§ 22. Ce passage est le seul du C. H. où le verbe *habatu* est employé. Mais il figure dans nombre de textes avec le sens de piller, faire du butin, emmener en captivité. Les rois d'Assyrie l'ont employé maintes fois dans les relations de leurs campagnes militaires.

Ici, il ne s'agit pas de butin fait à la faveur d'une expédition militaire, mais de brigandage exercé par des individus. Le mot « razzia » caractérise assez bien cette espèce de brigandage. En effet d'après le § 23, ll. 37-45, ce brigandage est exercé en dehors des villes, à la campagne. Les §§ 23 et 24 ne nous énumèrent pas les différents genres de biens enlevés. Cependant le § 24 fait allusion aux personnes. Du fait que ce brigandage a lieu à la campagne, nous pouvons conclure que ce devait être surtout les troupeaux qui étaient l'objet des spoliations.

Pour le cas d'une razzia, le législateur envisage deux mesures : le châtement du coupable et la restitution à la victime de ses biens volés, ou de leurs équivalents. La première mesure exige l'arrestation du coupable ; mais on peut toujours restituer à la victime ses biens ou du moins leurs équivalents.

C'est pourquoi le rédacteur du C. H. a envisagé deux cas : celui où le brigand a été pris § 22 et celui où il s'est échappé §§ 23, 24.

Dans le § 22, relatif au premier cas, le châtement infligé est la mort, dont sont punis tous les voleurs dans C. H. Mais, si cette loi ne parle pas de la restitution, c'est parce que le législateur a supposé que le brigand était pris avec le butin, dont la restitution s'impose.

§ 23. Si le brigand n'a pas été pris, il ne peut être châtié ; la valeur des biens dérobés ne peut être constatée directement ; le brigand ne peut pas être obligé à restituer. Mais de ces trois conséquences, la première seule laisse le juge impuissant. C'est pourquoi le § 23, qui envisage le cas où le coupable n'a pas été arrêté, garde le silence sur son châtement, mais indique les moyens de suppléer à sa déficience et pour l'évaluation des biens volés et pour leur restitution.

D'après les lignes 30-36 du texte original, le montant du vol est indiqué par l'expression *mimma-šu hatyam* « sa chose perdue ». Rien de plus juste que cette formule, puisque un homme razziaé a perdu ses biens. Mais elle rappelle en même temps les §§ 9-13 qui traçaient la procédure à suivre pour reconnaître « une chose perdue ». Or, d'après le § 9, ll. 18-37, elle comporte deux phases : la première devant les juges civils, ll. 18-29, et la seconde a lieu devant les juges du temple, ll. 30-37. Mais ici le cas est différent. Tandis que pour la chose perdue de §§ 9-13, il y avait deux parties, un vendeur et les témoins de chaque partie, pour la chose perdue de §§ 23-24 il n'y a purement et simplement, en fait de parties et de témoins, que l'homme spolié. Il sera donc impossible d'appliquer la procédure devant les juges du civil, seule la procédure devant les juges du temple pourra être suivie avec les modifications exigées par la différence du cas. De fait, dans le § 23, ll. 30-36 le législateur fait « déclarer devant Dieu » le montant de sa perte à la victime seule de la razzia. La formule de cette attestation est la même dans §§ 9 et 23 quant à son terme essentiel *maḥar ilim* « devant Dieu ». Quoique les prêtres soient présents, le rédacteur a jugé superflu de dire qu'ils étaient les représentants de la Divinité, ou a estimé mieux de les laisser dans l'ombre en face du Dieu.

Malgré l'importance de la déclaration devant la divinité de § 9, l'attestation devant le dieu de § 23 a une valeur bien supérieure. D'elle seule dépend l'évaluation de la chose perdue. Elle est faite par un seul individu. Si elle était mensongère, ce ne serait pas une seule personne, qui serait lésée dans ses biens, mais bien tous les habitants d'une ville et leur chef, puisque c'est à eux qu'incombe le devoir de la restitution. La loi § 23, montre la confiance du législateur dans la sincérité d'une déclaration faite à la face de la divinité.

§ 22

22-27. Si un homme a fait la razzia et est pris, cet homme sera tué.

§ 23

23-29. Si le brigand n'a pas été pris

30-36. l'homme razié précisera devant Dieu tout ce qu'il a perdu,

37-45. la ville et le rabianum, dans le pays et le territoire desquels la razzia a été faite, lui rendront tout ce qu'il a perdu.

§ 24

46-50. S'il s'agit d'âme (personne), la ville et le rabianum paieront une mine d'argent.

Après avoir assuré l'évaluation des biens volés, le législateur a pourvu à leur restitution. A cet effet, il a décidé « que la ville et le grand, dans le pays et le territoire desquels la razzia a été faite » lui rendraient tout ce qu'il a perdu. 37-45. Cette disposition est à la fois humaine et juste. L'homme dépouillé de ses biens, loin d'être abandonné à son sort, recevra, non pas seulement une compensation quelconque, mais récupérera toute sa fortune. La restitution incombe non à la ville et au chef du pays d'origine de la victime, mais à la ville et au chef du territoire où la razzia avait eu lieu. Cette mesure, stimule chaque ville, et notamment son « rabianum », à faire la police dans le territoire et la campagne de son ressort. Et, pour les cas où cette police n'aurait pu empêcher les razzias, toutes les fois où l'auteur de la razzia n'aura pas été arrêté, ceux, auxquels incombait ce devoir, devront restituer eux-mêmes.

Le chef de la ville est appelé *rabianum*, c'est-à-dire grand. Il faut prendre le sens métaphorique de ce mot. Le *rabianum* était le personnage le plus important de la cité : celui qui par son intelligence, sa puissance, ses richesses, etc... exerçait le pouvoir sur les autres. Étant plus riche que ses concitoyens, il devait participer, pour une grande part, à la restitution.

§ 24. Par cette loi, un mode de restitution spécial est ordonné pour tout *napišum* faisant partie d'une razzia, dont l'auteur n'a pas été arrêté.

Le mot akkadien *napišum* signifie proprement *âme*, dans le sens de souffle vital, à la fois principe et manifestation de la vie. Dans l'épopée de Gilgamès, le héros du Déluge est appelé *Um-napišum-ruqu* « jours lointains de vie », c'est-à-dire « longue vie ». Dans le prologue de son code, Hammourabi est appelé « roi donnant *napišum* à la ville d'Adah », c'est-à-dire la vie ou les moyens de subsistance III 66. Ce mot est employé avec ce même sens pour la ville de Maškan-Sabri IV 1-3. La loi § 3 fait allusion à un procès où *napišum*, c'est-à-dire la vie, est en jeu. Dans l'épilogue, Hammourabi souhaite, au sujet du roi contempteur de son code, que Ninlil fasse décréter par son époux Enlil « l'écoulement de son *napišum* comme l'eau » XXXVI 93 (ce texte atteste probablement que les Akkadiens se figuraient, comme les Hébreux, que le sang contenait l'âme dont il était le véhicule) Ninkarrak est adjurée d'éteindre le *napišum*, l'âme principe de la vie, du contempteur de la stèle XXVIII, 66. Dans ces différents cas *napišum* signifie uniquement l'âme principe de la vie. Mais les personnes humaines sont désignées certainement par l'expression *šaknat napišim* « ceux dans lesquels la vie a été placée », car on attribue leur bonne conduite à Samaš, le grand juge des cieux et de la terre » XXVII, 14-18.

Dans la loi présente, *napišum* a le même sens. Il n'y a en effet que les personnes qui ne puissent être remplacées par des équivalents correspondant parfaitement et pour lesquelles on doit recourir à des indemnités pécuniaires. Nous pensons même qu'il est ici question de « personne libre ». En effet, le code pour des mutilations ou des morts causées involontairement, ordonne toujours des compensations pécuniaires quand la victime est une personne libre ou un *muškenum* §§ 198, 207-209, 251 ; mais quand la victime est un esclave, il prescrit de lui substituer un autre esclave §§ 219, 231. De plus une mine d'argent est une somme trop forte pour représenter le prix d'un esclave. Les documents relatifs à des achats d'esclaves datant de la I^{re} dynastie babylonienne, stipulent comme paiement : 5 sicles d'argent, 16 1/2 sicles d'argent pour une esclave et son enfant, 5 1/3 sicles d'argent, 5 1/2 sicles d'argent, 3 5/6 sicles d'argent, 5/6 de mine d'argent, 12 sicles d'argent. Cf. Schorr, *Rechtsurkunden*, N^{os} 77, 79-85. Toujours le prix des esclaves est inférieur à une mine, c'est-à-dire à 60 sicles.

La Bible nous offre plusieurs exemples où le mot hébreu *nêpheš*, âme a le sens de personne. Le roi de Sodome dit à Abraham : « donne moi le *nêpheš* et prends les biens pour toi » Gen. XIV 21. Peut-être dans ce texte le mot âme signifie-t-il aussi les animaux. Mais certainement il ne désigne que les personnes, libres ou esclaves, dans l'énumération suivante : « Et Esau prit ses épouses, et ses fils et ses filles et toutes les *naphesoth* de sa maison, et son troupeau et ses bêtes de somme... » Gen. XXXVI 6. De même Josué X 28, 30, 32, 36, 37 où il est dit que Josué tua les rois de Canaan et toutes les âmes. Pour les recensements au lieu de compter les hommes, on compte les âmes Exo. I 5, Deut. X, 22.

Les personnes prises dans une razzia étaient destinées ordinairement à devenir esclaves ou concubines.

§ 25

- 51-53. Šum-ma i-na É (bit) a-wi-lim i-ša-tum in-na-pí-iḫ-ma
 54-62. a-wi-lum ša a-na bu-ul-li-im il-li-ku a-na nu-ma-at be-el É (bitim)
 i-in-šu iṣ-ši-ma nu-ma-at be-el É (bitim) il-te-ki
 63-65. a-wi-lum šu-u i-na i-ša-tim šu-a-ti in-na-ad-di.

§ 26

- 66-X. 2. Šum-ma lu MIR UŠ (rêdum) ù lu ŠU ḪA (ba'irum) ša a-na ḫar-ra-an
 šar-ri-im a-la-ak-šu ga-bu-ú la i-li-ik
 3-6. ù lu (awil) KU MAL (agram) i-gur-ma pu-úḫ-šu iṭ-ṭa-ra-ad
 7-12. lu MIR UŠ (rêdum) ù lu ŠU-ḪA (ba'irum) šu-ú id-da-ak mu-na-
 ag-gi-ir-šu É (bit)-su i-tab-ba-al

§ 27

- 13-17. Šum-ma lu rêdum ù lu ba'irum ša i-na dan-na-at šar-ri-im tu-úr-ru.
 18-23. wa-ar-ki-šu A ŠAG (eqil)-šu ù GIŠ ŠAR (kira)-šu a-na ša-ni-im
 id-di-nu-ma i-li-ik-šu it-ta-la-ak
 24-29. šum-ma it-tu-ra-am-ma al-šu ik-ta-aš-dam eqil-šu ù kira-šu ú-ta-
 ar-ru-šum-ma šu-ma i-li-ik-šu i-il-la-ak

§ 25. *H. Vol à l'occasion d'un incendie.* Cette loi fait abstraction de l'auteur de l'incendie. Le verbe *nph* a la conjugaison passive et réfléchie (*niphal*) *in-na-pi-iḫ* permet de supposer que le feu a pris d'une façon fortuite.

Le coupable, dont il s'agit pouvait être venu avec l'intention d'éteindre le feu. Mais il a été tenté par un objet et il a succombé à cette tentation. Cette première concession à la tentation est exprimée par la formule « *a levé son œil sur le bien du maître de la maison* ».

Le châtement est d'une sévérité qui avoisine la cruauté.

2. Des officiers militaires et de leurs biens §§ 26-41

La seconde section de la partie concernant la propriété est consacrée aux officiers militaires et à leurs biens.

Les personnages, dont il est ici question, portent les noms de *redum*, de *ba'irum*, de *dekum*, de *lubuttum* et de *naši billim*. Ce dernier nom désigne un collecteur d'impôts. Mais toutes les autres dénominations doivent indiquer des officiers militaires. Ce sont des soldats parce qu'ils doivent prendre part aux campagnes entreprises par le roi §§ 26, 33 et parce qu'il est question de leur captivité, de leur retour et de leur rançon §§ 28-32. Nous pensons que c'était des officiers : il leur était interdit de se faire remplacer dans la campagne royale §§ 26, 33, le législateur a pris un soin particulier de s'occuper de la gestion de leurs biens, pendant leur captivité, et de leur restitution à leur retour §§ 28-31, il a pris des mesures pour leur rançon § 32, et ils possédaient des fiefs § 35-41, inaliénables, intransmissibles et inchangeables (Cf. Introduction, pp. 28, 71). Mais nous sommes tout à fait incapable de déterminer le grade de ces officiers. La conduite de la guerre ne leur est pas attribuée. Car les inscriptions suméro-akkadiennes nous prouve que seuls les rois avaient l'initiative soit dans l'entreprise soit dans la direction des campagnes militaires.

Nous divisons la section concernant les officiers militaires et leurs biens en trois paragraphes :

A. Le *Redum* et le *ba'irum* §§ 26-32.

B. Le *dekum* et le *lubuttum* §§ 33, 34.

C. Les biens d'un *redum*, d'un *ba'irum* et d'un *naši billim* §§ 35-41.

A. Le *Redum* et le *ba'irum* §§ 26-32

Dans ce premier paragraphe, le *redum* et le *ba'irum* sont envisagés dans l'exercice de leur profession militaire. Un code civil ne peut s'immiscer dans la stratégie. Aussi le C. H. se borne à interdire à ces officiers de se faire remplacer quand ils ont reçu l'ordre de marcher dans une campagne royale § 26 et de leur situation de prisonnier aux points de vue soit de leurs biens §§ 27-31 soit de leur rançon § 32.

a. Interdiction de se faire remplacer pour la marche dans une campagne du roi § 26

§ 26. Nous traduisons *harranum* par « campagne ». Au sens obvié, ce mot signifie : chemin, voyage. Aux §§ 100-103, *harranum* signifie des voyages destinés à réaliser des gains. Dans ces lois, un *damqarum* (banquier-négociant) donne de l'argent à un *šamallum* (commis, agent) et le met en route *ana harranum*.

§ 25

- 51-53. Si le feu a pris dans la maison d'un homme,
 54-62. et (si) un homme, qui est venu pour l'éteindre, a levé son œil sur le bien du maître de la maison et a pris le bien du maître de la maison
 63-65. cet homme sera jeté dans ce feu.

§ 26

- 66-X. 2. Si un rêdum ou un ba'irum, qui a reçu l'ordre de marcher pour une campagne du roi, n'a pas marché,
 3-6. mais a loué un mercenaire et l'a envoyé comme remplaçant,
 7-12. ce rêdum et ce ba'irum sera tué et celui qu'il avait loué prendra sa maison.

§ 27

- 13-17. Si un redum ou un ba'irum dans la défaite du roi, a été fait prisonnier,
 18-23. après lui (pendant son absence) on donnera son champ et son jardin à un autre et il s'acquittera des obligations de son fief (en payant les redevances) ;
 24-29. si (ce redum ou ce ba'irum) retourne et regagne sa ville, on lui rendra son champ et son jardin et lui-même s'acquittera des obligations de son fief.

pour retirer du profit. Les §§ 100 et 101 pourvoient aux cas où l'agent a retiré du profit durant ses voyages et les §§ 102, 103 à ceux où il y a été victime d'accident. Dans le recueil de lois assyriennes *harranum* est usité suivant un sens identique. Le § 22, concerne un homme « qui fait prendre la route » *harrana ulṭasbiši* à une épouse, c'est-à-dire l'engage dans un voyage, évidemment pour retirer du profit, sans le consentement de son mari.

L'expression *harran Šarrim* le chemin, le voyage, l'expédition, la campagne du roi ne désigne pas nécessairement une campagne militaire. Tout comme un *damqarum*, le roi pourrait faire entreprendre des voyages à des officiers ou à des employés pour trafiquer et retirer du gain. Sur le prisme de Sénachérib, c'est le mot *girru* qui est toujours usité pour les campagnes militaires de ce roi.

Mais dans certains textes *harran Šarri* signifie campagne militaire, notamment Tig. VI. 49. Puis l'interdiction de se faire remplacer formulée par le § 26 se comprend très bien s'il s'agit d'une campagne militaire. Enfin les §§ 27-31 envisagent la situation de prisonnier du ba'irum et du redum et § 32 parle de leurs rançons.

On conçoit le bien-fondé de la présente loi § 26. Les ba'irum et les redum étaient des officiers de métier, ayant par suite une valeur militaire toute spéciale. L'intérêt national exigeait que ces officiers marchassent eux-mêmes dans les expéditions militaires, sans se faire remplacer.

Si l'interdiction de la loi § 26 paraît légitime, par contre la sanction participe à la sévérité des codes militaires.

Il est intéressant de rapprocher de la présente loi, le contrat F. 19 (KU. III, 551, Sch. 159) provenant de Sippar et daté de Samsu-iluna. Voici la traduction de ce document, d'après Schorr :

Imgur-Samaš, fils de Naram-Sin, a loué, pour lui (à sa place) pour la campagne du roi ana harran Šarrim, Sippar-liwir, à lui-même et à son réclament. Comme prix de sa location, il a reçu un siclé d'argent par mois.

Il ira ; s'il n'y va pas, il pèsera de l'argent conformément à la loi du roi.

Ca caution est Idin-Dagan, fils de Šamas-rabi.

2 témoins, date.

Il n'est pas sûr que dans cet acte, il soit question de la substitution d'un soldat à un autre. De fait le terme *puhhum* (remplaçant) du § 26 en est absent. Mais quand même ce contrat serait relatif à un remplacement de militaire par un autre, il ne serait pas en contradiction avec § 26. C'est en effet au redum et au ba'irum que cette loi interdit le remplacement ; elle ne vise pas les autres hommes.

b. Situation de prisonnier § 27-§ 32

Dans toute la série §§ 27-32 il est question d'une absence du redum et du ba'irum puisqu'on parle de son retour dans tous les articles qui la composent, sauf § 29. Mais quelle est la cause de cette absence ? Est-ce la durée des opérations militaires ? ou bien le séjour dans une forteresse lointaine ? ou une longue captivité ?

Le choix à faire entre ces diverses explications dépend surtout de la traduction que l'on doit donner

§ 23

30-36. Šum-ma lu rêdum ù lu-ú ba'irum ša -ina dan-na-atšar-ri-im tu-úr-ru
maršu ilkam a-la-kam i-li-i

37-40. eqlum ù kirum in-na-ad-di-šš-šum-ma i-li-ik a-bi-šu i-il-la-ak

§ 29

41-45. Šum-ma mâr-šu ši-ši-ir ma i-li-ik a-bi-šu a-la-kam la i-li-i

46-50. ša-lu-uš-ti eqlim ù kirim a-na um-mi-šu in-na-ad-di-in-ma um-ma-šu
û-ra-ab-ba-šu

à la proposition relative que l'on trouve au début du § 27 ša ina dannat šarrim turru II. 15-17. Scheil traduit « qui est retourné dans les forteresses du roi » tandis que Ungnad interprète : « qui dans la défaite du roi est fait prisonnier ». Au point de vue de l'acception courante des mots, la version de Scheil est préférable. Nombre de fois dans le C. H. et précisément dans § 27-§ 32, le verbe *tur* ou *taru* est employé avec le sens de *retourner*, *revenir*. D'après l'adjectif *dannu*, fort puissant, le nom *dannatu* a nombre de fois le sens de forteresse, citadelle, par exemple dans les prismes de Sénachérib II 24, VI 71, d'Assarhadon IV 4. Pour appuyer son sens, Ungnad est obligé de supposer un adjectif verbal *tur*, dérivé de ce même verbe *tur* et qui signifierait l'état de prisonnier dans le présent texte, dans § 28, X 34, et dans § 32, XI, 17. Pour donner, à *dannatum*, le sens de défaite, on remarque que ce terme a souvent le sens d'angoisse, de nécessité et on considère qu'effectivement la défaite est un état angoissant, dur, pénible. Observons enfin que le recueil de L. A. parle beaucoup plus clairement pour exprimer la captivité « l'ennemi l'a pris » *nakaru ilteki* § 46, II 47. Enfin dans les §§ 133-135 du C. H., où il est question du remariage de la veuve d'un captif, on emploie le verbe *šalalu* pour exprimer la captivité.

Cependant à cause du sens général des lois § 27-§ 31 et surtout à cause de la teneur de la loi § 32, nous nous rallions à l'interprétation d'Ungnad. En effet, il apparaît bien d'après §§ 27-29 que ce n'est pas le *redum* ou le *ba'irum* qui a choisi la personne chargée de la gestion de ses biens en son absence, puisque ces lois ont pour but de déterminer ce remplaçant et puisque notamment le § 27 établit que le gérant provisoire devra rendre ses biens à leur propriétaire, quand il sera de retour. Ces dispositions supposent évidemment une absence inopinée et involontaire de la part du *redum* et du *ba'irum* : ce qui convient bien au cas d'une captivité. Une absence motivée par un service dans une forteresse royale n'aurait pas eu un caractère inopiné. Quant au § 32, il nous semble qu'il dissipe tous les doutes puisqu'il traite de la rançon du *redum* et du *ba'irum*.

Pour le cas d'un *redum* ou d'un *ba'irum* retenu prisonnier par l'ennemi, le législateur babylonien a réglé deux questions : l'une relative à ses biens et §§ 27-31 et l'autre concernant sa rançon § 32. A propos des biens, les lois § 27-31 s'occupent de leur gestion pendant l'absence de l'officier et de leur restitution à son retour. Au sujet de la rançon, il s'agit de savoir qui devra rembourser un *damqarum* ayant payé les frais nécessaires pour la libération de l'officier captif et pour son retour dans sa ville § 32.

α. Gestion du fief d'un *redum* ou d'un *ba'irum* et sa restitution au retour de celui-ci. § 27-§ 31

Pour bien comprendre toute la section relative aux biens des officiers militaires, il importe de déterminer le sens de l'expression *i-li-ik-su it-ta-la-ak*, que nous rencontrons dans le § 27 et que nous retrouvons presque dans tous les articles de cette section.

Par les §§ 38 et 39 le législateur interdit ou permet à un *redum* ou à un *ba'irum* de disposer de sa maison et de son jardin suivant qu'ils proviennent de son *ilkum* ou qu'il les a achetés. Le § 40 montre que *ilkum* a le sens général de redevance ou d'obligation, comme celle que l'on peut avoir vis-à-vis d'un *damqarum* (négociant, banquier). Le § 71 stipule qu'une maison est inaliénable, si c'est une maison *ilkum*. Scheil dit qu'une telle maison est une maison grevée, obérée. *Mém. t. X, p. 82*. Langdon dit que *ilku* signifie, comme *biltum*, impôt, taxe établie. Ungnad croit que *ilkum* veut dire « redevance de fief ». En conséquence il donne à l'expression : *ilik-šu i-il-la-ak* la traduction : « il s'acquittera de l'obligation de son fief », c'est-à-dire « il paiera les redevances de son fief ». De fait Ungnad et Schorr traduisent toujours de cette façon cette locution, quand ils la retrouvent dans les documents de la 1^{re} dynastie babylonienne, par ex. CT VI 29 (Sch. 27) Babylone, Ammiditana, II. 18-19, 28-29 ; M. 80 (Sch. 294, KU III 729) Sippar, Hammourabi, I. 5 ; CT VIII 3* (Sch. 194, KU III 74) Sippar, Ammi-Saduga, II. 19, 20 ; VS, VIII 33-34 (Sch. 216, KU IV. 846) Sippar, Sin-muballit 17-18.

Tous ces exemples autorisent à donner à *ilkum* le sens de *fief*.

On conçoit que le roi ait confié à ses officiers, en récompense, des services qu'ils lui rendaient, des biens à titre de fief. Sur ces fiefs ils devaient lui payer des redevances. Et naturellement des biens, ayant une telle origine, étaient inaliénables. Ces officiers jouaient en quelque sorte le rôle de colons analogues à ceux auxquels Hammourabi avait confié le soin de cultiver ses domaines, cf. *Correspondance de Hammurabi avec Šamaš-ḫasir*, Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyr. XXI (1924)*, p. 2 ss.

§ 28

- 30-36. Si un redum ou un ba'irum a été fait prisonnier dans la défaite du roi (et si) son fils est capable de s'acquitter des obligations du fief,
 37-40. on lui donnera le champ et le jardin et il s'acquittera des obligations du fief de son père.

§ 29

- 41-45. Si son fils est petit et n'est pas capable de s'acquitter des obligations du fief de son père,
 46-50. un tiers du champ et du jardin sera donné à sa mère et sa mère l'élèvera.

C'est pourquoi, comme le fait Ungnad, toutes les fois où nous trouverons l'expression i-li-ik-šu it-ta-la-ak (ou : i-il-la-ak), nous la traduisons par « il s'acquittera de l'obligation de son fief », c'est-à-dire, « il paiera la redevance due pour son fief ».

Les lois relatives à la gestion et à la restitution d'un fief de redum ou de ba'irum se divisent en deux groupes, suivant que cet officier n'a pas ou a abandonné son fief, avant sa captivité. D'où les deux subdivisions §§ 27-29 et 30-31.

1^o *Cas où la gestion et le paiement des obligations du fief n'ont pas été abandonnés avant la captivité* §§ 27-29.

§ 27. Dans les trois articles §§ 27-29 le fief d'un redum ou d'un ba'irum est censé constitué uniquement par un champ et un jardin.

Cette première loi prend deux dispositions, pour le cas où un redum ou un ba'irum est prisonnier : elle pourvoit à la gestion de son fief et notamment au paiement des redevances pour ce bien ll. 18-23, puis elle stipule qu'au retour de l'officier on lui rendra son fief et que lui-même le gèrera et s'acquittera de ses redevances ll. 24-29.

La seconde disposition est de droit naturel. Elle vaut pour les §§ 28 et 29, quoique l'on se soit dispensé de la répéter. C'est seulement dans les §§ 30-31 que l'on examinera des cas motivant une infraction.

C'est la question de la gestion du fief et notamment du paiement de ses redevances qui motive les trois lois §§ 27, 28, 29.

D'après § 27, ll. 18-23, cette première loi envisage le cas où le redum ou le ba'irum n'a pas de fils. Le soin de gérer le fief et d'en payer les redevances sont confiés à un autre ša-ni-im, non pas n'importe qui, mais un autre redum ou ba'irum. La loi ne donne aucune indication sur son choix. Puisque, par hypothèse l'officier prisonnier n'avait pas de famille, la détermination du gérant provisoire devait être faite par l'autorité royale.

§ 28. Cette loi et la suivante examinent le cas où l'officier captif a un fils : ou ce fils est en état d'assumer les charges ou en est incapable. D'où les deux lois §§ 28 et 29.

C'est en conformité avec le droit naturel, que le § 28 dit qu'un fils, capable de le faire, devra gérer les biens de fief de son père prisonnier et en payer les redevances. Ce fils devait évidemment rendre à son père ses biens, lorsqu'il serait revenu, comme le § 27, ll. 24-29 le prescrit explicitement à un étranger.

§ 29. La présente loi examine le cas où, à cause de son jeune âge, le fils est incapable de gérer le fief de son père et d'en solder les redevances.

Ce cas est intermédiaire entre le cas du § 27 et celui du § 28. Au point de vue de la gestion de son fief, l'officier qui n'a qu'un fils incapable de s'en occuper, est dans la même situation que l'officier dépourvu d'enfant § 27. Toutefois il a un fils, à l'entretien duquel il faut pourvoir, comme § 28. Aussi la décision de ce § 29 est intermédiaire entre celle du § 27 et celle du § 28.

La loi ne parle de la destination que d'un tiers du champ et du jardin. Le législateur sous-entend que pour les deux autres tiers il faudrait se conformer au § 27, c'est-à-dire les remettre à un autre a-na ša-ni-im redum ou ba'irum qui les gèrerait, en paierait les redevances et les rendrait à leur propriétaire à son retour.

Le tiers du champ et du jardin confié à la mère du jeune enfant est uniquement destiné à leur nourriture. A la différence de ce qui a lieu pour un autre gérant § 27 ou pour un grand fils § 28, la loi passe sous silence toute obligation pour la mère de payer des redevances pour son tiers de fief.

Cette portion réduite à un tiers devait suffire à l'entretien de la mère du fils et tous deux suffisaient à la cultiver.

Le code n'envisage pas un nouveau mariage de l'épouse d'un redum ou d'un ba'irum captif alors qu'il envisage le remariage des épouses de captifs ordinaires §§ 133-135. Mais dans §§ 133-135 il n'autorise celui-ci que si l'épouse ne trouve pas dans sa maison des moyens de subsistance. Or la présente loi lui assigne à cet effet un tiers du champ et du jardin, sans lui imposer aucune obligation.

Dans le § 177 il s'agit du remariage d'une veuve dont la situation est tout différente de celle de l'épouse d'un captif. Les deux lois peuvent être rapprochées pour la seule raison que le législateur impose à une veuve ayant des petits enfants de les élever, même si elle se remarie. De part et d'autre, nous trouvons le verbe ū-ra-ab-ub-bu « les fera devenir grands, les élèvera ». X 50 et XIV, 49.

§ 30

51-56. Šum-ma lu rêdum ù lu ba'irum éqil-šu kira-šu ù É (bit)-šu i-na pa-ni
il-ki-im id-di-ma ud-da-ap-pi-ir

57-64. ša-nu-um wa-ar-ki-šu eqil-šu kira-šu ù É (bit)-su iṣ-ba-at-ma MU
(šattam) 3 kam i-li-ik-šu it-ta-la-ak

65-69. Šum-ma it-tu-ra-am-ma éqil-šu kira-šu ù É (bit)-su i-ir-ri-iš ú-ul
in-na-ad-di-iš-šum

Col. XI. 1-4. ša iṣ-ša-ab-tu-ma i-li-ik-šu it-ta-al-ku šu-ma i-il-la-ak

§ 31

5-12. Šum-ma ša-at-tam iṣ-ti-a-at-ma ud-da-ap-pi-ir-ma it-tu-ra-am éqil-šu
kiru-šu ù É (bit)-šu in-na-ad-di-iš-šum-ma šu-ma i-li-ik-šu
i-il-la-ak

§ 32

13-19. Šum-ma lu rêdum ù lu ba'irum ša i-na ḥar-ra-an šar-ri-im tu-úr-ru
DAM KĀR (damqarum) ip-ṭu-ra-aš-šu-ma alum-šu uš-ta-ak-ši-
da-aš-šu

20-24. šum-ma i-na bi-ti-šu ša pa-ṭá-ri-im i-ba-aš-ši šu-ma ra-ma-an-šu
i-pa-aṭ-ṭá-ar

25-29. šum-ma i-na bi-ti-šu ša pa-ṭá-ri-šu la i-ba-aš-ši i-na É (bit) AN (ili)
ali-šu ip-pa-aṭ-ṭár

30-34. šum-ma i-na É (bit) AN (ili) ali-šu ša pa-ṭa-ri-šu la i-ba-aš-ši É KAL
(ékallum) i-pa-aṭ-ṭa-ri-šu

35-38. ekil-šu kiru-šu ù É (bit)-šu a-na ip-te-ri-šu ú-ul in-na-ad-di-in.

2° Cas où la gestion et les obligations du fief ont été abandonnées avant la captivité §§ 30-31.

§ 30. La présente loi et la suivante supposent au moins un cas nouveau : le redum où le bairum a délaissé son fief, qui comprenait, en plus du champ et du jardin, une maison. Cf. 27-29. (*Iddi* de nadu, jeter, *daparu*, se tenir à l'écart). Le motif de cette conduite est indiqué : l'officier a reculé devant le poids des redevances qu'il devait payer pour son bien, qui était un fief. Nous l'avons déjà dit, *illku* est synonyme de *billu* impôt, tribut, taxation. Cf. Langdon, *The Sumerian Law Code compared with the Code of Hammurabi*, p. 503.

Dans ce cas, un autre ša-nu-um après lui, c'est-à-dire à sa place, prendra le fief et en acquittera les obligations. C'est la même décision que § 27, ll. 18-23 et elle est exprimée avec les mêmes termes. Il n'est pas question du fils de l'officier, comme dans § 27 : il a paru invraisemblable qu'un fils agisse contrairement à son père. Les dispositions de § 27 ll. 18-23 diffèrent de celles de § 30 ll. 57-64, qui fixent une durée de trois ans. En voici la raison.

Les §§ 30 et 31, à la différence des §§ 27 et 28, ne disent pas clairement mais implicitement que le redum ou le ba'irum a pris part à une campagne royale et y a été fait prisonnier. Ils parlent de son retour i-tu-ra-am comme dans § 27, l. 24. Puisque ce verbe n'a pas de complément dans §§ 30 et 31, on ne doit pas l'entendre dans le sens d'un changement d'idées. Il s'agit d'un retour d'un captif à sa ville et à sa maison comme dans § 27. Le contexte confirme cette interprétation. Les §§ 30-31 sont reliés au contexte précédent par ce verbe retourner que nous trouvons dans le § 27, ll. 24-29 avec le sens de retour à la ville et à la maison. Quant au contexte suivant représenté par le § 32 il traite de la rançon d'un redum ou ba'irum captif.

La situation envisagée par les §§ 30 et 31 est donc la suivante. Un officier, avant de participer à une campagne royale et d'y être fait captif a abandonné son fief pour n'avoir pas la charge d'en payer les redevances. Un autre redum ou ba'irum prend son fief à sa place et en paie les redevances, cela pendant trois ans au moins. Sur ces entrefaites l'officier ayant abandonné son fief, participe à une campagne royale, y est fait prisonnier ; il revient enfin dans son pays, et désire reprendre le fief abandonné.

On ne fera pas droit à cette réclamation, mais celui, qui, depuis trois ans, gère le fief et en acquitte les obligations, continuera à assurer cette gestion et ces paiements. Le législateur, a voulu punir l'auteur de l'abandon et récompenser les efforts et les dépenses, pendant une durée notable, de son remplaçant.

§ 31. Le cas est le même que celui de la loi précédente, sauf que l'intervalle n'est que d'un an.

Ce législateur a estimé ce délai trop court pour punir le défaillant par la privation de son fief et récompenser le remplaçant par la concession perpétuelle. C'est pourquoi la loi ordonne de remettre la gestion du fief et le soin d'en payer les redevances, à celui qui l'avait délaissé depuis un an seulement.

§ 30

- 51-56. Si un *redum* ou un *ba'irum* a abandonné son champ, son jardin et sa maison devant (les charges) du fief et s'est tenu à l'écart
 57-64. un autre après lui prendra son champ, son jardin et sa maison et, durant trois ans, il s'acquittera des obligations de son fief.
 65-68. S'il revient et désire son champ, son jardin et sa maison, on ne les lui donnera pas

Col. XI. 1-4. C'est celui qui les a pris et s'est acquitté des obligations du fief, c'est celui-là qui s'en acquittera (dorénavant).

§ 31

- 5-12. S'il s'est éloigné une seule année et s'il revient, on lui donnera son champ, son jardin et sa maison et lui-même s'acquittera des obligations de son fief.

§ 32

- 13-19. Si un *damqarum* a délivré un *redum* ou un *ba'irum* retenu (prisonnier) dans une campagne du roi et lui a fait regagner sa ville,
 20-24. si, dans sa maison (du *redum* ou *bairum*), il y a de quoi le libérer (vis-à-vis du *damqarum*) lui-même se libérera ;
 25-29. si, dans sa maison, il n'y a pas de quoi le libérer, il sera libéré par la maison (temple) du dieu de sa ville ;
 30-34. si, dans la maison du dieu de sa ville, il n'y a pas de quoi le libérer, le palais le libérera.
 35-38. Son champ, son jardin et sa maison il ne donnera pas pour sa libération.

Il est singulier que la loi n'ait prévu ni sanction ni compensation dans le cas d'abandon pendant un an. Il est plus étrange que le législateur n'ait édicté aucune mesure pour l'abandon d'un fief durant deux ans. Sans doute, dans ce cas, on laissait au juge le choix de l'application du § 30 ou du § 31.

β. Remboursement à un *damqarum* de la rançon d'un *redum* ou d'un *ba'irum*.

§ 32. Le cas est exposé aux ll. 13-19. Comme l'indique l'identité des formules, il s'agit d'un *redum* et d'un *ba'irum* placé dans la même situation que celle que décrit le § 27, ll. 13-17. c'est-à-dire ayant été retenu « prisonnier » au cours d'une campagne du roi. (Et disons incidemment que la présente loi confirme bien cette interprétation que nous avons donnée de la situation exposée par § 27. En effet le § 32 ordonne de faire payer la rançon de l'officier par le temple ou le palais, dans certaines conditions, ce qui ne se conçoit que dans le cas de libération d'un officier prisonnier). Mais tandis que les §§ 27-31 s'occupent de la gestion et de la restitution du fief de ce *redum* ou de ce *ba'irum*, le § 32 traite de sa rançon. Or cette loi suppose que c'est un *damqarum* qui a libéré cet officier prisonnier et qui lui a fait regagner sa ville. La question traitée est celle du remboursement de ce *damqarum*.

C'est la première fois, dans le C. H., que nous voyons intervenir un *damqarum*. Nous retrouverons plusieurs fois dans les articles de ce code des personnages exerçant cette profession ; voir les §§ 89-96, 98-107 où il est question respectivement des prêts, des sociétés et des contrats de commission. Bornons-nous à dire ici que le *damqarum* était à la fois un banquier et un négociant. Du reste, dès sa première apparition dans le C. H., le *damqarum* apparaît comme un homme riche, comme une sorte de banquier, puisqu'il fournit l'argent nécessaire à une rançon.

La loi ordonne de le rembourser même avec les fonds des trésors du temple et du palais. Le *damqarum* n'avait point fait une œuvre de générosité, puisqu'il devait recouvrer ses frais. Mais il n'avait pas entrepris une spéculation, puisqu'il n'est pas question de profit pour lui.

Pour les biens devant être mis à contribution à l'effet de dédommager le *damqarum*, la loi ordonne de suivre cet ordre :

1° les biens meubles (ceux qui se trouvent dans sa maison) ll. 20-24 de l'officier, mais jamais ses biens immeubles (champ, jardin, maison) ll. 35-38. Nous constatons donc que le *redum* ou le *ba'irum* possédait des biens qu'il pouvait aliéner et d'autres dont il ne pouvait se défaire. D'après les §§ 35-41 ces officiers possédaient à la fois des biens de fief, qui étaient inaliénables, et des biens propres dont ils pouvaient disposer à leur gré.

2° les biens du temple — 3° les biens du palais.

Cette loi, qui mettait à contribution le trésor du temple et celui du palais pour la rançon et le retour

§ 33

- 39-42. Šum-ma lu PA PA (dekum ?) ù lu-ú NU TUR (lubuttum) šab
ni-is-ḫa-tim ir-ta-ši
43-47. ù lu a-na KAŠ (ḫarran) šar-ri-im awil KU MAL (agram) pu-ḫa-am
im-ḫu-ur-ma ir-te-di
48-50. lu PA PA (dekum) ù lu NU TUR (lubuttum) šu-ú id-da-ak.

§ 34

- 51-53. Šum-ma lu PA PA (dekum) ù lu NU TUR (lubuttum) nu-ma-at
redim il-te-ki
54. redam iḫ-ta-ba-al
55-56. redam a-na ig-ri-im it-ta-di-in
57-58. redam i-na di-nim a-na dan-nim iš-ta-ra-aq
59-61. qi-iš-ti šar-ru-um a-na redim id-di-nu il-te-ki
62-64. lu dekum ù lu lubuttum šu-ú id-da-ak.

d'un officier trop pauvre pour pourvoir à ces charges avec sa propre fortune, avait certainement un caractère humanitaire.

Si l'on recourait aux ressources des temples avant d'employer celles du palais, c'est parce qu'en cas d'insuffisance des richesses du temple, le palais sera toujours en mesure de rembourser le damquarum. La raison de l'ordre adopté n'est donc autre que l'égoïsme des princes qui préféraient utiliser d'abord les biens des temples, quoiqu'ils fussent moins abondants que les leurs.

B. *Le dekum et le lubuttum §§ 33 et 34*

Les deux lois §§ 33 et 34 concernent le *dekum* et le *lubuttum*. Pour désigner ces deux personnages, le code emploie les idéogrammes PA PA et NU TUR. Nous reprenons les équivalents syllabiques d'Ungnad qui sont admis communément. Nous ignorons la situation exacte des personnages désignés par ces noms. Disons toutefois qu'ils étaient des officiers militaires, ce qui résulte des deux présentes lois. Le § 33 interdit au *dekum* et au *lubuttum* de prendre un soldat contraint ou mercenaire, pour la campagne du roi, parce que en vertu de leur état ils devaient y marcher eux-mêmes. Si le § 34 suppose le *dekum* et le *lubuttum* susceptibles de causer différents dommages au *redum*, c'est sans doute parce que, comme lui, ils étaient militaires. De plus le fait qu'une loi a été nécessaire pour mettre le *redum* à l'abri des injustices du *dekum* et du *lubuttum* donne à penser que ceux-ci étaient pourvus d'un grade supérieur à celui du *redum*.

Tandis que la loi § 33 châtie le *dekum* et le *lubuttum* pour des délits relatifs au recrutement, la loi § 34 le punit pour divers préjudices causés à un *redum*.

§ 33. Cette première loi indique deux délits relatifs au recrutement militaire pour lesquels le *dekum* ou le *lubuttum* sera passible de mort.

Le premier crime, c'est celui d'obtenir de force un soldat *ni-is-ḫa-tim*. Or le verbe *nšh* a le sens d'arracher, d'extirper, de déraciner. Dans le C. H., il est employé pour signifier : arracher à la filiation, deshériter, §§ 168, 169, chasser de la maison paternelle § 158, arracher un œil § 193, extirper les ennemis XXIV, 31, arrachement de la vie, de la royauté XXVII, 36, 28. Or un soldat arraché, c'est un soldat pris de force, contraint par la force à marcher. Ainsi le premier délit puni par le § 33 serait le recrutement par force d'un soldat. Le soldat enrôlé par la force, n'aurait pas une grande valeur militaire.

Le second délit ll. 43-47, a une grande ressemblance avec celui que le § 26 punit de la part du *redum* et du *ba'irum*. De part et d'autre il s'agit d'une campagne royale, d'un mercenaire ou homme loué, servant de remplaçant. Toute la différence consiste dans la détermination de la personne remplacée. Pour le § 26, la chose est très claire : il s'agit du *redum* ou du *ba'irum* lui-même. Voir IX 66-X 66-X 2 ; de plus l'adjectif possessif mis au mot remplaçant *pu-uh-šu* « son remplaçant » ne peut laisser de doute sur celui qui est remplacé. Mais dans le § 33 on ne trouve pas d'ordre de marcher dans la campagne royale reçu et enfreint par le *dekum* ou le *lubuttum*. Puis le mot remplaçant n'a aucun suffixe possessif indiquant la personne à laquelle il se rapporte *pu-ḫa-am*. Dans le § 33 ll. 43-47 aucun autre homme n'est indiqué, c'est donc le *dekum* ou le *lubuttum* qui se substitue à lui-même un soldat contraint ou mercenaire. D'autre part l'absence d'indication sur la personne remplacée se concilie fort bien avec une bonne interprétation que l'on peut donner à la loi § 33. Le *dekum* et le *lubuttum* seraient des officiers chargés de pourvoir au bon recrutement de l'armée. Aussi il leur était défendu de recevoir des hommes pris de force. Quant à l'interdiction d'admettre des mercenaires, on peut la comprendre en pensant qu'ils remplaçaient des hommes destinés à être soldats soit par leurs aptitudes soit par leur origine de famille militaire. On comprendrait qu'un recrutement défectueux ait grandement nui à l'intérêt général et que par conséquent on ait châtié de mort son auteur.

§ 33

- 39-42. Si un *dekum* ou un *lubuttum* a obtenu de force un soldat,
 43-47. ou bien (si), pour la campagne du roi, il a admis comme remplaçant
 un mercenaire et l'a amené,
 48-50. ce *dekum* ou ce *lubuttum* sera tué.

§ 34

- 51-53. Si un *dekum* ou un *lubuttum* a pris le bien d'un *redum*,
 54. a porté préjudice à un *redum*,
 55-56. a loué un *redum*,
 57-58. a fait présent d'un *redum* à un puissant, dans un procès,
 59-61. a pris le présent donné par le roi à un *redum*,
 62-64. ce *dekum* ou ce *lubuttum* sera tué.

A cause des imprécisions que contient le § 33, surtout en comparaison du § 26, nous adoptons cette dernière interprétation.

§ 34. Cette loi interdit, sous peine de mort, au *dekum* et au *lubuttum*, de commettre vis-à-vis du *redum* des actes d'oppression.

Le premier est *nu-ma-at redim il-te-ki*. Il semble que *numatum* signifie un bien meuble. Voir § 25, où il est employé avec le même verbe *ilteki* pour un vol dans un incendie. Ungnad cite plusieurs contrats où *numatum* indique un bien meuble. Ce premier délit consiste donc dans le vol d'un bien meuble.

Le second délit l. 54 est un préjudice porté à un *redum*. Tel est le sens du verbe *ḥabalu* ordinairement et spécialement dans le C. H., où ce verbe est employé pour l'oppression d'un pauvre par un riche I 39; XXIV, 60, et où l'adjectif verbal *ḥabil* signifie endommagé, opprimé. Quel est le préjudice ici envisagé ? Le législateur n'a pas voulu le préciser à moins que les précisions ne soient données dans la suite de l'article.

Quant au troisième acte d'oppression ll. 55-56, nous en retrouvons les mêmes mots pour la location d'un bateau § 236 et pour celle d'un bœuf, Le fait qu'un *redum* pouvait être donné en location par un *dekum* ou un *lubuttum* prouve sa subordination à l'égard de ces officiers.

Pour le préjudice ll. 57-58 le sens de donner, faire présent pour *šaraqū* est bien connu. Il est courant dans le code. C'est de ce verbe dont dérive *šeriqtum*, la dot des filles. Mais que signifie ce délit ? S'il s'agissait d'un procès entre un puissant et un *redum*, dans lequel le *dekum* ou le *lubuttum* serait juge, la faute de cet officier serait de sacrifier le *redum* au puissant, de ne point rendre justice au *redum*. Mais nous ignorons si le *dekum* et le *lubuttum* étaient des juges militaires. Si ce sens ne peut être admis, il faut supposer qu'un *dekum* ou un *lubuttum*, ayant un procès avec un grand, lui sacrifierait un *redum* pour l'apaiser. Mais comment ? Enfin, dans le dernier acte d'oppression, *qištum* signifie présent, consistant en meubles ou en immeubles. Dans le C. H., il peut avoir cette double nature. Ainsi dans § 165 *qištum* désigne la donation faite par un père à son fils préféré et consistant dans un champ, un verger et une maison. Par contre il est probable qu'il signifie des biens meubles dans les §§ 228 et 234 où il est employé pour les honoraires d'une construction de mur ou de bateau. Dans le contrat R. 83 (Sch. 176, Ung. III 650) *qištum* est précédé du déterminatif *išu* (bois) et on le traduit par forêt. Le § 35 montre que le *redum* peut avoir été gratifié par le roi de bétail, c'est-à-dire de biens meubles. Par contre les §§ 36-38, 41 montrent que le *redum* pouvait posséder, à titre de fief, un champ, un jardin et une maison. Somme toute, nous pensons qu'il est question de biens meubles, de bétail comme dans le § 35 par exemple. Car il est question des biens immeubles du *redum* dans les §§ 36-41.

Pour l'un ou l'autre de ces cinq préjudices à l'égard du *redum*, le *dekum* ou le *lubuttum* était condamné à mort.

Cette loi met en relief la supériorité du *dekum* ou du *lubuttum* sur le *redum*, puisqu'ils pouvaient l'opprimer de tant de façons. Mais ce § 34 montre aussi que le *redum* était grandement protégé par le roi et par sa loi. C'était par la mort qu'étaient châtiés les divers actes d'oppression vis-à-vis du *redum*. Or parmi ces préjudices, la plupart ne concernent que ses biens.

Dans la présente loi, seul le *redum* est mentionné, le silence complet est gardé sur le *ba'irum*. Or dans la série §§ 26-32 ces deux officiers étaient nommés l'un à côté de l'autre. Dans la section §§ 35-41, le *redum* est nommé seul uniquement au § 35, et son nom est accompagné de celui du *ba'irum* et du collecteur d'impôts §§ 36-38, 41. Ce silence sur le *ba'irum* dans les §§ 34 et 35 doit être intentionnel. Il faudrait en conclure que le *ba'irum* était un officier supérieur au *redum*, et que son importance était telle qu'un *dekum* ou un *lubuttum* n'aurait pu se permettre à son égard les actes d'oppressions signalés §§ 34 et 35.

§ 35

65-XII. 4. Šum-ma a-wi-lum LID GUD ZUN (alpi) zun ù 'Û LU (šeni) zun
ša šar-ru-um a-na redim id-di-nu i-na ga-ti redim iš-ta-am i-na
kaspi-šu it-te-el-li.

§ 36

5-9. Eqlum-um kirum ù É (bitum) ša redim ba'irim ù na-ši bi-il-tim a-na
kaspim ú-ul i-na-ad-di-in.

§ 37

10-18. Šum-ma a-wi-lum eqlam kiram u É (bitam) ša rêdim ba'irim ù
na-ši biltim iš-ta-am dup-pa-šu iḫ-ḫe-ip-pi ù i-na kaspi-šu
i-te-el-li.

19-21. eqlum kirum ù É (bit) a-na be-li-šu i-ta-ar

C. Les biens d'un redum, d'un ba'irim ou d'un naši biltim §§ 35-41

A partir du § 36, intervient un nouveau fonctionnaire *naši biltim*. Puis tandis que dans les divisions A §§ 26-32 et B §§ 33-34 on parlait d'actes accomplis ou de situations subies par les officiers, dans §§ 35-41 il n'est question que de leurs biens. D'où la nécessité de placer dans une section à part les §§ 35-41.

a. Le gros et le petit bétail donné par le roi à un redum § 35.

§ 35. Cette loi est intermédiaire entre le § 34 et la série §§ 36-41. Ses affinités avec ce dernier groupe étant plus grandes cependant, nous l'avons incorporée à cette section, tout en la plaçant dans une subdivision distincte.

Le § 35 a des ressemblances et des différences avec le dernier délit envisagé par la loi précédente § 34, II. 59-61. De part et d'autre, il s'agit d'une donation faite par le roi à un redum et du châtiment de celui qui se l'approprie. Mais ces deux lois ont aussi de grandes différences. L'auteur du délit, dans le § 34, est un *dekum* ou un *lubuttum*, c'est-à-dire un officier supérieur ; dans le § 35 c'est un homme quelconque. Relativement au présent donné par le roi, le § 34, avec le mot *qišlum* ne précise pas si c'est un meuble ou un immeuble ; tandis que le § 35 spécifie qu'il s'agit de bétail, gros ou petit. Enfin et surtout ils diffèrent quant à la gravité des délits et à la sévérité de la répression. Dans le § 34 il s'agit d'un vol et par suite de la peine de mort ; dans le § 35 il ne s'agit que d'un achat prohibé, aussi l'acheteur n'est puni que par la perte de son argent.

Mais le § 35 a aussi des ressemblances et des différences avec les lois de la série C §§ 36-41. Les §§ 36-38, 41 parlent, tout comme § 35, de biens d'un redum qui sont inaliénables.

Par contre il y a des différences entre la loi § 35 et celles de la série §§ 36-41. Dans le présent article il s'agit de bétail ; dans §§ 36-41 il est question d'immeubles (champ, jardin, maison). A partir du § 36 il n'est pas seulement question des biens d'un redum, mais encore de ceux d'un ba'irim ou d'un naši biltim. Enfin, si dans § 35 la donation royale est spécifiée en termes exprès, il n'en va pas de même dans §§ 36-41. Nous croyons cependant que la propriété a la même origine dans les deux cas. C'est le motif qui nous a porté à réunir dans une même section le § 35 et les §§ 36-41. En effet dans le § 35 il s'agit d'un bien, inaliénable tout comme dans §§ 36-38, 41. De plus dans les §§ 38 et 40 nous rencontrons le terme *ilkum* auquel il faut donner le sens de fief, cf. § 27. Or les §§ 38 et 39, stipulant qu'un officier ne peut pas disposer de ses immeubles s'ils font partie de son *ilkum*, nous suggèrent qu'une pareille interdiction au § 35 a la même cause. C'est donc en fief que le roi a donné au redum le bétail auquel la présente loi fait allusion.

La sanction de la vente illicite, n'est pas seulement l'annulation de la vente, mais encore la perte de son argent pour l'acheteur.

b. Le champ, le jardin et la maison d'un redum, d'un ba'irim et d'un naši biltim §§ 36-41.

La série §§ 36-41 est relative à l'aliénation du champ, du jardin et de la maison d'un redum, d'un ba'irim et d'un naši biltim. Tandis que dans les lois §§ 26-35, il a déjà été question des deux premiers officiers, le troisième apparaît ici pour la première fois.

Dans le code nous trouvons le mot *biltim* avec le sens de rapport ou revenu, soit d'un champ ou d'un jardin §§ 45, 46, soit d'un troupeau § 264. Mais, dans plusieurs documents juridiques, *biltim* signifie *impôt*. Par ex., impôts pour les appartements du roi VS IX 7 (Sch. 75 ; KU IV 1073) II. 1, 21, Sippar, Hammourabi — impôt pour le passage dans un chemin TD 140 (Sch. 147, KU V 1169) II. 6, 7, Sippar, Samsu-iluna ; CT IV 23^a (Sch. 150, KU III 566) I. 22, Sippar, Samsu-ditana. Surtout nous possédons deux quittances d'impôts délivrées par des hommes qualifiés pour recevoir l'impôt. TD 149 (Sch. 253, KU V 1105) I. 3, Ammi-ditana, Sippar et VS VII 34 (Sch. 254, KU III 112) I. 2, Dilbat, Ammi-ditana. Dans le dernier cas, l'impôt est reçu par les hommes de la porte (se tenant à la porte) de Dilbat. Schorr fait remarquer qu'il ressort de ce document que les propriétaires des champs devaient payer des impôts à la ville dans le territoire de laquelle ces champs se trouvaient.

Quant à *naši*, c'est un adjectif verbal dérivé de *našu*, signifiant à la fois lever et supporter. Suivant que l'on adoptera l'une ou l'autre de ces deux significations, *naši biltim* signifiera *collecteur d'impôts* ou

§ 35

65-XII. 4. Si un homme a acheté de la main d'un redum du gros ou du petit bétail, que le roi a donné au redum, il sera frustré de son argent.

§ 36

5-9. Le champ, le jardin et la maison d'un redum, d'un ba'irum et d'un naši biltim ne seront pas donnés pour de l'argent.

§ 37

10-18. Si un homme a acheté le champ, le jardin et la maison d'un redum, d'un ba'irum et d'un naši biltim, sa tablette sera brisée et de son argent il sera frustré.

19-21. le champ, le jardin et la maison feront retour à leur maître (propriétaire).

contribuable. C'est le premier sens qui s'impose ici. Des deux significations proposées, seule celle-ci désigne un fonctionnaire. Or le *naši biltim* est certainement un fonctionnaire, puisqu'il est joint au *redum* et au *ba'irum* §§ 36-41 et puisque, comme eux, il a reçu du roi un fief *ilkum* en récompense de ses services § 38. On ne comprendrait ni le rapprochement d'un contribuable ordinaire et d'officiers tels que le redum et le ba'irum, ni à la possession d'un fief royal par un contribuable ordinaire.

1° *Vente* §§ 36, 37.

§ 36. Cette loi et la suivante se rapportent à la vente du champ, du jardin et de la maison d'un redum, d'un ba'irum et d'un collecteur d'impôts. Le § 36 se borne à formuler l'interdiction d'une telle vente, tandis que le § 37 indique les sanctions à prendre, dans le cas d'une violation de la précédente loi.

Le motif de la défense faite par cette loi est à chercher dans le caractère de la propriété de ces biens. Ces immeubles étaient possédés à titre de fiefs par les officiers indiqués. Le § 35 nous a montré que le redum ne pouvait pas vendre les animaux que le roi lui avait donnés. Les §§ 38 et 39 attestent que le droit du fonctionnaire en question à disposer des immeubles dépend de la nature de son titre de propriété, fief, *ilkum* ou non. Les §§ 27-31 nous ont montré toutes les précautions prises par le législateur pour la gestion des fiefs des redum ou des ba'irum captifs et pour la restitution de ces biens à leur retour de captivité. Le commentaire des lois suivantes nous affermira dans cette conviction que les entraves mises par le code à l'aliénation de certains biens, n'ont pas d'autre cause que leur nature de fief.

§ 37. Les sanctions à prendre, quand la loi précédente a été violée, sont : l'annulation de la vente et la perte, pour l'acheteur, de l'argent qu'il avait versé.

Mais cet article prescrit que préalablement à l'application de ces deux pénalités « sa tablette sera brisée » *dup-pa-šu ih-he-ip-pi*. Au § 5 nous avons trouvé l'équivalent akkadien *kunukkum* du sumérien *duppum*. Là nous avons dit que le terme de chacune de ces langues signifiait un document scellé inscrit sur une tablette d'argile. Le § 5 nous apprend que les sentences des procès devaient être rédigées sur une semblable tablette. Les §§ 7, 122 et 123 supposent certainement des documents scellés : les conventions *ri-ik-sa-tim* que ces lois demandent de fixer, ne peuvent l'être que par l'inscription sur un document scellé.

D'après les lois §§ 7, 122 et 123 il est évident que, pour les dépôts, on devait fixer les conventions sur un document scellé. En expliquant le § 7, nous avons eu peine, à admettre la nécessité d'un document écrit pour la vente des objets mobiliers. Mais la présente loi nous prouve que, pour la vente des immeubles, un acte écrit était exigé. Les §§ 38 et 39 confirment la chose. Enfin toutes les tablettes d'argiles relatant des ventes d'immeubles, qui nous sont parvenues, attestent combien cette formalité était observée dans la pratique.

Briser la tablette on était consignée la vente, équivalait à l'annulation de celle-ci.

Or l'annulation d'une vente d'immeubles suppose que les deux parties rentrent en possession chacune de leurs biens, le vendeur de ses immeubles et l'acheteur de son argent. Le législateur n'a pas estimé que cette simple annulation fut pour l'acheteur d'un fief une pénalité suffisante. Il a voulu de plus que cet acheteur fût frustré de son argent comme pour les achats de bétail § 35.

2° *Donation par document écrit à épouse et à fille* — *Abandon pour dettes* §§ 38-39.

Relativement au champ, au jardin ou à la maison d'un redum, d'un ba'irum ou d'un collecteur d'impôts, les deux lois § 38 et § 39 traitent les deux mêmes questions. Est-il permis, à un de ces fonctionnaires de disposer de ses biens par document écrit en faveur de son épouse et de sa fille ? Lui est-il loisible de les abandonner pour payer ses dettes ?

Le rédacteur a formulé très clairement la seconde question ; aussi on la comprend sans explications. Mais il n'en est pas de même pour le premier cas. D'abord l'acte, au sujet de la licéité duquel on interroge, est exprimé simplement par le verbe *écrire* *i-ša-at-ta-ar*. Le mot *duppam* (document sur tablette), que nous trouvons dans la loi précédente § 37, est si manifestement le complément de ce verbe, que le rédacteur n'a pas jugé à propos d'en faire mention. Mais pour quelles espèces de transaction, les documents écrits étaient-ils nécessaires ? Le § 37, suppose que les ventes d'immeubles devaient être inscrites sur des tablettes, et les

§ 38

22-2) Redum ba'irum u na-ši biltim i-na eqlim kirím ù Ê (bit) ša il-ki-šu
a-na aš-ša-ti-šu ù marti-šu u-ul i-ša-aṭ-ṭa-ar
23-30. ù a-na i-il-ti-šu u-ul i-na-ad-di-in.

§ 39

31-38. i-na eqlim kirim ù Ê (bit) ša i-ša-am-mu-ma i-ra-aš-šu-ú a-na aš-ša-
ti-šu ù marti-šu i-ša-aṭ-ṭár ù a-na e-ḫi-il-ti-šu i-na-ad-di-in.

§ 40

39-43. Aššum DAM KAR (damqarum) ù il-kum a-ḫu-ú-um eqil-šu kira-šu
ù Ê (bit)-su a-na kaspim i-na-ad-di-in
44-48. ša-a-a-ma-nu-um i-li-ik eqlim kirim ù Ê (bitim) ša i-ša-am-mu
i-il-la-ak

§ 41

49-55. Šum-ma a-wi-lum eqlam kiram ù Ê (bitam) ša redim ba'irim ù
na-ši bi-il-tim ú-pí iḫ ù ni-ip-la-tim id-di-in

fouilles ont prouvé que cette formalité était observée. Or les §§ 38 et 39 ne sont pas relatifs à des ventes : on n'y trouve aucune mention du paiement d'un prix, et d'ailleurs les ventes sont faites très ordinairement à des étrangers, et point à une épouse, ni à une fille. Le premier cas envisagé dans ces deux lois est donc une *donation*, probablement pour le temps postérieur à la mort du donateur, c'est-à-dire un legs. C'est ordinairement pour ce temps qu'une épouse ou qu'un père se déssaisit de ses biens en faveur de ses proches. Cependant, le texte n'exclut pas une donation entre vifs. Le C. H. §§ 165 (donation entre vifs), 178, 179, 182 (après la mort) aussi bien que les tablettes retrouvées nous prouvent que les donations d'immeubles entre vifs aussi bien que par legs devaient être consignés sur un document.

Enfin pourquoi les §§ 38 et 39 traitent-ils des donations en faveur seulement de l'épouse et de la fille ? Le § 38 interdit les transmissions en question, quand il s'agit d'un bien de fief, c'est-à-dire d'un bien que le possesseur doit faire valoir et sur les revenus duquel il doit payer au roi des redevances. On conçoit en effet qu'un fils soit apte à faire valoir des terres et des maisons et à prélever une part des revenus de ces biens pour payer des redevances, tandis que l'épouse ou une fille ne seraient pas aptes à faire cela. Par les §§ 27-29 nous avons pu constater que le fief d'un redum ou d'un ba'irum captif pouvait être confié à son fils, mais jamais à son épouse ou à sa fille. Le § 29 ne constitue pas une exception à ce principe, puisqu'il n'autorise la mère d'un jeune fils à ne recevoir qu'un tiers du fief. Quand l'immeuble n'est pas un bien de fief, c'est-à-dire un bien devant revenir au roi et sur les revenus duquel celui-ci doit percevoir des redevances, le législateur, c'est-à-dire le roi ou son mandataire, se désintéresse du bénéficiaire de sa donation.

Notons que le silence du § 38 autorise à conclure qu'un fils pouvait recevoir la donation du fief de son père.

§ 38. Nous venons de le dire, *ša il-ki-šu* « de son fief » est la particularité qui distingue le cas envisagé par cette loi de celui que suppose la loi suivante. Les fonctionnaires indiqués ne peuvent ni donner à leur épouse ou à leur fille ni employer à éteindre des dettes, leurs immeubles, quand ce sont des biens de fief. Nous venons d'expliquer pourquoi la première prohibition concerne l'épouse et la fille, mais point le fils. L'interdiction de consacrer des biens de fief à payer des dettes doit avoir des causes quelque peu différentes. On ne peut pas dire que le créancier, qui aurait été payé par l'abandon du fief, n'aurait pas les moyens de le faire valoir et de payer les redevances avec les revenus. Mais le voudrait-il ? Et surtout ce serait aller contre les intentions royales que de transmettre à des étrangers des biens qui doivent rester en la possession des officiers royaux ou de leurs fils.

Rappelons combien le présent contexte d'*ilkum* nous a servi pour déterminer le sens de ce mot dans les §§ 27-31. En effet un bien d'*ilkum* est opposé à un bien acheté § 39.

§ 39. Les mêmes fonctionnaires n'ont pas à tenir compte des restrictions du § 38 au sujet des mêmes immeubles, quand leur propriété provient d'un achat ou d'un titre autre que celui de fief. Alors en effet ce n'est pas le roi qui a choisi le détenteur de ces biens et il n'a aucune redevance à percevoir sur eux. Quel que soit le propriétaire de ces immeubles, ses intentions ne seront pas violées, ses intérêts ne seront pas lésés, et il se désintéresse de l'usage que ses officiers peuvent faire des biens qui leur appartiennent en propre.

§ 38

- 22-23. Un redum, un ba'irum et un naši biltim, au sujet du champ, du jardin et de la maison de son ilkum, pour (en faveur de) son épouse ni de sa fille n'écrira pas (de tablette),
 29-30. et ils (ces biens) ne seront pas donnés pour ses dettes.

§ 39

- 31-38. Au sujet du champ, du jardin et de la maison qu'il a achetés et obtenus, il pourra écrire (une tablette) pour son épouse et sa fille, et il pourra les donner pour ses dettes.

§ 40

- 40-43. A un damqarum ou à un autre (possesseur de) fief, il pourra donner pour de l'argent son champ, son jardin et sa maison ;
 44-48. l'acheteur s'acquittera des redevances (de fief) du champ, du jardin et de la maison qu'il a achetés.

§ 41

- 49-55. Si un homme a échangé le champ, le jardin et la maison d'un redum, d'un ba'irum et d'un collecteur d'impôts et a donné une somme supplémentaire,

Et cependant le § 39 est muet sur cette liberté. Il ne parle pas d'écrire de tablette en faveur de n'importe qui ou de faire un usage quelconque. Mais, tout comme le § 38 il envisage seulement la donation à l'épouse ou à la fille et l'extinction des dettes.

Si le législateur a déterminé les emplois des biens d'une façon aussi précise dans les §§ 38 et 39, il n'a pas prétendu accorder un usage absolument libre dans le cas du § 39. Mais, dans cette dernière loi la restriction pour l'aliénation des immeubles ne tient nullement au caractère de fonctionnaire du redum, du ba'irum et du collecteur d'impôts. Elle est due à la législation sur les donations et sur les héritages du C. H. Nulle part ce code ne permet à un père de donner ou de léguer ses biens à un étranger. Mais il établit qu'en général ce sont les fils qui doivent hériter de leurs parents §§ 150, 162, 165-172, 175-177. Dans certains cas l'épouse reçoit des dons de son mari §§ 150, 171^b, 172. Les filles reçoivent de leur père des dots ou des équivalents, surtout si elles sont prêtresses ou concubines d'un rang supérieur à l'esclave (*šugelum*) §§ 178-184. Bref, suivant la législation du C. H., les bénéficiaires des donations et des legs sont toujours les fils, et parfois les épouses et les filles, mais jamais les étrangers. De ce droit, le § 38, a exclu pour les fiefs les épouses et les filles, c'est-à-dire les bénéficiaires occasionnels. Cette exclusion, le § 39 ne l'a pas maintenue pour les biens que les fonctionnaires avaient acquis avec leurs propres ressources. Mais le § 39 pas plus que le § 38 n'avait à prévoir un usage de la fortune contraire à la législation du C. H.

3^o Vente à un damqarum ou à un autre ilkum (possesseur de fief), § 40.

§ 40. Il s'agit de la vente des biens de fief comme dans le § 38 et non de biens achetés par le fonctionnaire royal comme dans le § 39. En effet il est parlé d'un autre fief *il-kum a-hu-ù-um* et nous lisons que l'acheteur du fief *i-li-ik* devra en payer les redevances ll. 44-48.

Il résulte de notre division que cette loi comprend deux parties : autorisation de la vente à deux catégories d'acheteurs ll. 40-43 et obligations du nouveau propriétaire, ll. 44-43.

La vente de biens de fiefs est permise d'abord si l'acquéreur est un damqarum. Voir le § 32.

Ensuite la vente des biens de fief est permise à un autre détenteur de fief. Le texte porte simplement *il-kum a-hu-ù-um* « à un autre fief ». Mais il s'agit du possesseur ou détenteur de fief.

Pourquoi la vente des fiefs immeubles n'était-elle permise qu'à ces deux catégories de personnes ? La seconde partie de cette loi, qui détermine les obligations de l'acquéreur, donne la réponse. D'après ll. 44-48 l'acquéreur devra payer les redevances du fief qu'il a acheté. Or pour remplir une telle charge, il faut que l'acquéreur soit riche. Tel est certainement le cas du damqarum, d'après le C. H. et tous les documents. Si les fonctionnaires, qui détenaient déjà un autre fief, n'ont pas la fortune d'un damqarum, ils présentent des garanties suffisantes. Comme ils paient au roi des redevances pour leur premier fief, ils agiront de même quand ils seront en possession d'un nouveau fief.

4^o Echange avec somme supplémentaire § 41.

§ 41. C'est le seul endroit du C. H. où le verbe *puhu*, échanger, se trouve employé. Mais nous avons déjà trouvé deux fois le nom *puhum* pour désigner un remplaçant militaire § 26, X, 5 et § 33, XI, 45. Dans les contrats de la I^{re} dyn. bab., *puhu* est le terme technique qui désigne les échanges. Cf. Schorr, 113-117, 189, 295, 298. Quant au terme *niplatum*, il signifie d'après G 25 (Sch. 112) Rev. 2 et TD 74 (Sch. 276)

56-62. redum ba'irum u na-ši bi-il-tim a-na eqli-ša kiri-šu ù Ê (biti)-šur
i-ta-ar ù ni-ip-la-tim ša in-na-ad-nu-šum i-tab-ba-al.

§ 42

63-66. Šum-ma a-wi-lum eqlam a-na ir-ri-šu-tim ú-še-ši-ma i-na eqlim še'am
la uš-tab-ši

67-XIII. 5. i-na eqlim ši-ip-ri-im la e-pi-ši-im ú-ka-an-nu-šu-ma še'am ki-ma
i-te-šu a-na be-el eqlim i-na-ad-di-in.

§ 43

6-10. Šum-ma eqlam-am la i-ri-iš-ma it-ta-di še'am ki-ma i-te-šu a-na be-el
eqlim i-na-ad-di-in

11-16. ù eqlam ša id-du-ú ma-a-a-ri i-ma-aḥ-ḥa-az i-ša-ak-ka-ak-ma a-na
be-el eqlim u-ta-ar.

1. 12, somme supplémentaire, payée en cas de manque d'équivalence entre les immeubles échangés.

Il s'agit d'un bien de fief, comme dans la série §§ 37, 38, 40. De plus l'échange dont il s'agit, n'est pas fait avec un autre redum, ba'irum ou collecteur d'impôts, mais entre un homme libre quelconque awilum et un de ces fonctionnaires. A cet effet il donne au redum, au ba'irum ou au collecteur d'impôts un bien de même nature que celui qu'il en reçoit, soit un champ, un jardin ou une maison, mais qui ne sont pas des fiefs. C'est probablement à cause de l'absence de cette qualité de ses biens que l'homme libre y ajoute une somme supplémentaire.

Or la loi annule un pareil échange. Elle stipule que l'officier recouvrera son fief et que de plus, il gardera la somme supplémentaire qui lui avait été donnée. Telle est la seule perte que supportera l'homme qui s'était avisé d'échanger un fief. En effet la loi suppose par son silence que l'échangeur téméraire reprendra son champ, son jardin ou sa maison.

Pourquoi cet échange était-il interdit. Les lois précédentes, permettent d'expliquer cette défense par deux motifs. Le roi ne voulait pas que des biens, dont il avait gratifié ses officiers, passent entre les mains d'autres personnes. Il voulait ensuite que les détenteurs de ses fiefs lui offrent toutes les garanties nécessaires pour l'acquittement de leurs redevances.

Résumons les §§ 35-41, relatifs aux biens d'un redum, d'un ba'irum ou d'un collecteur d'impôts.

Au redum, il était défendu de vendre même du bétail, quand il provenait d'un don royal § 35. Cette interdiction est faite à ce seul officier probablement parce qu'il était moins riche que les autres et qu'il lui aurait donc été difficile de rembourser au roi le prix de son bétail ou de lui payer les redevances de son fief.

Avec les immeubles (champ, jardin, maison) qu'ils possédaient à titre de fiefs, les redum, les ba'irum, et les collecteurs d'impôts ne pouvaient se permettre les opérations suivantes :

1° vente §§ 36, 37, sauf à un damqarum ou à un autre détenteur de fief § 40.

2° donation à épouse ou fille § 38^a

3° acquittement de dettes § 38^b

4° échange même avec somme supplémentaire § 41.

Du § 39 qui autorise le legs à l'épouse ou l'abandon pour dettes des immeubles de ces fonctionnaires, quand ils avaient été achetés par lui, nous pouvons conclure que, dans ce cas, les ventes et les échanges leur étaient également permis.

La raison des entraves mises à la libre disposition des fiefs était que ces biens appartenaient tout d'abord au roi et qu'ils devaient rester entre les mains de ceux auxquels il les avait confiés, pour récompenser leurs services mais aussi avec la charge de lui en payer les redevances.

3. De l'Agriculture § 42-§ 66... Cf. 253-260

On peut grouper sous les titres suivants les questions traitées par le C. H. au sujet de l'agriculture :

A. Des fermiers ou des métayers § 42-§ 47 — B. De l'acquittement des dettes par les agriculteurs § 48-§ 52 — C. Indemnités pour inondations des champs voisins § 53-§ 56 — D. Délits de pâturage §§ 57, 58 — E. Jardins ou vergers § 59-§ 65 — F. Du paiement des dettes au moyen des fruits (dattes) § 66... lacune.

On voit que le législateur de Babylone s'est abstenu de traiter dans leur ensemble les questions agricoles, mais qu'il s'est attaché presque uniquement à résoudre des cas litigieux ou accidentels.

A. Des fermiers et des métayers § 42-§ 47

La remarque, que nous venons de faire, s'applique à l'ensemble comme aux détails. Ainsi, dans la présente section, nous n'avons pas une législation complète sur le fermage ou le métayage. On envisage seulement : les négligences dans la culture §§ 42-44, le dommage causé à la moisson par un orage §§ 45, 46 et la faculté laissée à un fermier ou à un métayer n'ayant pas su se tirer d'affaires de confier la culture à un autre § 47.

Les lois de cette section supposent un contrat de louage ou de métayage. Les §§ 42 et 44 contiennent

56-62. le redum, le ba'irum et le collecteur d'impôts retournera à son champ, à son jardin et à sa maison et il conservera la somme supplémentaire qui lui avait été donnée.

§ 42

63-66. Si un homme a loué un champ pour la culture et s'il n'a pas fait exister (pousser) du blé dans ce champ,

67-XIII. 5. on le convaincra de n'avoir pas fait le travail dans le champ et il donnera au propriétaire du champ du blé comme son voisin.

§ 43

6-10. S'il n'a pas cultivé le champ et a été négligent, il donnera au propriétaire du champ autant de blé que son voisin ;

11-16. et le champ, qu'il a négligé, il bêchera, hersera et rendra un propriétaire du champ.

Le verbe u-še-si « a loué ». Le propriétaire du champ est mentionné dans §§ 42, 43, 44, 46, 47. Dans toutes ces lois, nous constatons que le cultivateur d'un champ doit abandonner au propriétaire de celui-ci une partie des revenus dus à sa culture. Cependant aucune de ces lois ne nous indique les règles à suivre pour établir un contrat de fermage ou de métayage, ce qui nous aiderait à comprendre les présentes dispositions. Heureusement des contrats de métayage et de fermage datant de la première dynastie babylonienne, suppléent à cette lacune du code. Tout contrat de fermage se compose essentiellement de trois choses : la désignation du champ au moyen de sa contenance et de sa position — les noms du loueur et du locataire — et enfin le prix de la ferme. C'est ce dernier point qui nous intéresse le plus pour les lois §§ 42-47.

Or la plupart du temps, c'était en blé que s'effectuaient les paiements de la location d'un champ. La quantité de blé à donner était évaluée, soit d'une façon absolue, tant de kur de blé, soit d'une manière relative. Dans ce dernier cas, nous trouvons plusieurs modes d'évaluation. Le plus ordinairement, on spécifie que telle quantité de blé devra être donnée pour telle étendue de terrain. Mais nous trouvons des indications, bien moins précises, comme : « suivant le rendement des champs voisins », « ainsi qu'il y en a à droite et à gauche ». Comme il est nécessaire qu'un fermier retire un bénéfice du produit de son travail, aucune de ces formules ne doit s'entendre au sens que tout le blé récolté doive être donné en paiement. Ces clauses signifient simplement que l'on devra prendre pour base d'appréciation soit la quantité de blé payée par le locataire du champ voisin, soit le rendement des champs contigus.

C'est précisément parce que les paiements des locations de champs devaient avoir lieu en blé, que le législateur a établi les lois §§ 42-44 pour sévir contre les négligences dans la culture des champs.

a. négligences dans la culture §§ 42-44.

§ 42. La négligence du locataire du champ a été moindre, ici que dans la loi suivante, mais dans les deux cas elle a pour résultat, l'absence de blé.

La négligence reprochée au locataire est exprimée par les mots *ši-ip-ri-im la e-pi-ši-im* « de n'avoir point fait le travail ». Et le § 43 nous permet de préciser qu'il ne s'agit pas de l'omission de labourer *la i-ri-iš*, ni de bêcher, ni de herser 11-16. En effet le § 42 n'oblige pas le fermier négligent à s'acquitter de ces travaux. Si ces gros ouvrages ont été accomplis, quelle est la cause de l'absence de blé ? Il doit s'agir d'une œuvre ne laissant pas de trace. En effet il est nécessaire de prouver que le loueur n'a pas accompli le travail nécessaire à la production du blé. L'omission du travail nécessaire à l'irrigation conviendrait bien, puisque cette négligence d'une part est différente de celles que prévoit le § 43 et puisque d'autre part dans un pays chaud l'arrosage est nécessaire à la pousse du blé et des légumes. Mais, ce n'est là qu'une hypothèse. On pourrait encore dire qu'il s'agit d'un travail insuffisant, inégal à celui du cultivateur du champ voisin. Dans le contrat V S VIII 62 (Schorr 130, KU IV 1027), Sippar, celui qui a loué un champ pour la culture *ana erišutim, ušezi*, devra faire le travail *šipram ippuš* comme à sa droite et à sa gauche II. 7-9, c'est-à-dire comme les cultivateurs des champs voisins.

La sanction, que nous avons traduite mot à mot et sans aucune addition, signifie assez clairement que le fermier négligent devra donner à son propriétaire autant de blé que le locataire du champ voisin en fournira au sien.

D'après le cas exposé, il semble que le fermier n'a pas du tout fait pousser de blé dans le champ *še'am la uš-tab-ši*. Pour pouvoir indemniser le propriétaire, il devra donc ou recourir au blé qu'il possédait auparavant ou par ailleurs, ou bien en acheter. Comme il s'agit d'une sanction, il n'y a pas lieu de réserver une certaine part de blé, pour rémunérer un travail qui n'a pas été accompli.

§ 43. Dans cette loi on suppose que le fermier non seulement n'a pas fait tout ce qui était nécessaire pour faire pousser du blé, comme dans le § 42, mais encore de n'avoir pas cultivé le champ, *la i-ri-iš*. De ce fait, outre l'absence de blé pour payer le propriétaire, le champ a perdu de sa fécondité en restant en friche. Le fermier doit au propriétaire des réparations pour ces deux dommages. Il indemniserà celui-ci en se procurant du blé (§ 42), et il cultivera de nouveau le champ laissé en friche.

I-ri-iš comme dans § 42 signifie cultiver en général et les lignes 12-14 nous indique deux œuvres que comportait la culture des champs en Babylonie. *Ma'aru* ou *marru* signifie bêche. Thureau-Dangin raconte

§ 44

- 17-23. Šum-ma a-wi-lum eqil KI KAL (nidutim) a-na MU (šattim) 3 kam
a-na te-ip-ti-tim ú-še-ši-ma a-aḥ-šu id-di-ma eqlam la ip-te-te
24-34. i-na ri-bu-tim ša-at-tim eqlam ma-a-a-rí i-ma-aḥ-ḥa-az i-mar-ra-ar
ù i-ša-ak-ka-ak-ma eqlam a-na be-el eqlim u-ta-ar ù 1 GAN
E 10 KUR i-ma-ad-da-ad.

§ 45

- 35-40. Šum-ma a-wi-lum eqil-šu a-na biltim a-na ir-ri-ši-im id-di-im-ma
ù bilat eqli-ša im-ta-ḥa-ar
41-46. war-ar-ka eqlam ilu IM (Hadad, Ramman) ir-ta-ḥi-iš ù lu bi-ib-bu-
lum it-ba-al bi-ti-iq-tum ša ir-ri-ši-im-ma

§ 46

- 47-57. Šum-ma bilat eqli-šu la im-ta-ḥar ù lu a-na mi-iš-la-ni ù lu a-na
ša-lu-uš eqlam id-di-in
52-57. še'am ša i-na eqlim ib-ba-aš-šu-ú ir-ri-šum ù be-el eqlim a-na ap-ši-
te-im i-zu-uz-zu.

que au village d'Arslan-Tash, situé à 40^{km} de Djerablous, il a trouvé un vieux Kurde muni d'une bêche à fer en forme de lance et appelée dans la région *marr*, ce qui correspond à l'assyrien *marru*, bêche. « Ce terme a passé en plusieurs langues, mais n'a pas partout désigné le même instrument. L'instrument auquel les indigènes d'Oheimir (Kish) donnent le nom de *marr* présente au témoignage de MM. de Genouillac, Watelin et Gadd, cette particularité essentielle, d'être manié, non comme une bêche, mais comme une houe, le fer n'étant pas dans le prolongement du manche. Quant à la bêche, elle est à Oheimir (d'après M. Watelin), ou à Ur (d'après M. Gadd) désignée par le terme purement arabe de *mishah*. » T.-D. croit que l'instrument qui sert de symbole à Marduk n'est point une lance mais une bêche, *marru*. Cf. Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyr.*, XXIV (1927), pp. 147, 148. C'est à cause du mot *marru* que nous avons traduit par « bêcher » le verbe i-ma-aḥ-ḥa-az, auquel nous aurions pu donner le sens de labourer. Ainsi ce serait pour le châtier que le législateur aurait obligé le fermier négligent à un travail accompli de ses propres mains, sans le secours des animaux. Il est certain que les suméro-accadiens exécutaient les travaux agricoles avec des bœufs ou des ânes. Le C. H. y fait allusion §§ 242, 254, 263, 268-271. Cette explication concorde bien avec le § 254. D'après cette loi, l'ouvrier agricole, qui a épuisé des bœufs, est condamné à rendre du blé ša im-ri-ru qu'il a préparé avec la *marru* (bêche), c'est-à-dire en bêchant lui-même le champ, sans le labourer avec des bœufs. Dans § 254 comme dans § 43 il y a une faute, que l'on fait expier par un travail plus pénible, en bêchant le champ au lieu de le labourer avec des bœufs.

On pense que le verbe škk, dont dérive i-ša-ak-ka-at, signifie hieser. Le verbe *ndj*, dont proviennent les formes it-ta-di et id-da-ú, signifie proprement *jeter*, d'où le sens moral négliger.

§ 44. Dans les deux lois précédentes, la négligence du fermier est relative à un champ déjà cultivé dont le fermier devait continuer la culture. Ici au contraire il s'agit d'un champ en friche *nidutim* (jeté, négligé) qu'il faut défricher, ouvrir ip-te-te, ana te-ip-ti-tim. La durée de la location est de trois ans, parce qu'on suppose que ce laps de temps était nécessaire pour transformer un terrain inculte en champ fertile.

Durant ces trois ans, le propriétaire du terrain ne demandait aucun revenu au fermier. En effet on suppose que pendant tout ce temps il ait pu « jeter son flanc », c'est-à-dire se coucher sur le flanc pour dormir (tirer au flanc) et ne point défoncer le champ. Ce n'est qu'à la fin de cette troisième année, que l'on pouvait demander au fermier et de rendre le champ et de payer une certaine quantité de blé pour la location.

Envisageant le cas, où le champ n'aura pas été défriché pendant ces trois ans, la loi édicte des sanctions pour la quatrième année. D'abord le fermier était tenu de bêcher lui-même le champ, au lieu de le labourer avec des bœufs, et de le rendre ainsi cultivé à son propriétaire, tout comme dans § 43, ll. 11-16. Et de plus, il doit donner au propriétaire 10 gur de blé pour 10 gan, quantité probablement majorée à titre de châtement.

Il est intéressant de comparer avec cette loi les contrats de location de champs pour défrichement que nous trouvons dans la collection Ungnad-Kohler. C'est toujours pour trois ans que sont faits les contrats de défrichement. Sur ce point, il y a accord entre les documents et le § 44. La première année, le locataire est exempt d'une redevance quelconque. Mais, la seconde année, le fermier doit, d'après la majorité des documents que nous possédons, payer une redevance, inférieure à celle qui serait exigée pour une terre déjà cultivée, soit 60 qa, au lieu de 100 qa, de blé pour 1/18 de gan de champ. Cf. KU III 636, 629, 630, 632, 635, 652. Cette disposition, on le voit, n'est pas en harmonie avec la teneur du § 44. D'après d'autres

§ 44

- 17-23. Si un homme a loué un champ en friche pour trois ans afin de le défricher et s'il s'est couché sur le flanc (a été négligent) et n'a pas défoncé le champ,
 24-34. la quatrième année, il défoncera le champ avec la bêche, le piochera et le hersera ; et il le rendra au propriétaire du champ et il lui mesurera 10 gur de blé pour 10 gan.

§ 45

- 35-40. Si un homme a donné son champ à un cultivateur pour un revenu et a reçu le revenu de son champ,
 41-46. (Si) ensuite le dieu Adad a inondé le champ et a emporté la moisson, le dommage est pour le cultivateur.

§ 46

- 47-51. S'il n'a pas reçu le revenu de son champ et s'il l'avait livré pour la moitié ou le tiers de la récolte,
 52-57. le cultivateur et le maître du champ partageront proportionnellement le blé qui se trouvera dans le champ.

contrats, aucun versement n'est stipulé pour la deuxième année comme dans le § 44, KU III 591, 587, 628, 627, 631. En toute hypothèse, la troisième année toujours, le prix normal doit être payé au propriétaire et son champ doit lui être rendu en bon état de culture. Notons enfin que, pour récompenser le fermier défricheur de sa peine, le prix, qui lui est demandé, la troisième année, est bien inférieur à celui que l'on exigerait pour une terre en bon état de culture. Quelquefois on loue à la fois une terre en friches et une terre déjà défrichée. La bonne terre fournit alors au fermier les moyens de pourvoir à sa subsistance.

b. *le dommage causé à la moisson par un orage* §§ 45-46.

Le fléau, auquel ces deux lois font allusion est exprimé par le verbe *ir-ta-ḫi-iš*, de *rḫš* inonder, submerger. Le verbe similaire hébreu *raḥaš* ne signifie que laver, baigner. Cette inondation qui a pour effet d'emporter toute la moisson *bibbulum*, est produite par une grosse pluie d'orage couvrant d'eau le sol et faisant déborder les fleuves et les canaux. Ici, comme au § 48, la catastrophe est attribuée au dieu Adad. Ainsi dans les lois elles-mêmes du C. H. on trouve un exemple de l'attribution aux divinités des phénomènes de la nature, comme les orages. Nous avons déjà rencontré le dieu Adad-Ramman au prologue col. IV 56-64, voir aussi l'épilogue, col. XXVII, 64-80.

§ 45. Dans cette première loi, on suppose que le champ dévasté par Adad, a été affermé et que son prix de location a été reçu d'avance ou du moins avant les dégâts produits par l'inondation. Le texte ne spécifie pas si le fermage a été payé en argent ou en blé. Dans ce dernier cas, il s'agirait de blé provenant de la récolte antérieure.

Or dans ce double cas le fermier supportera seul le dommage. En elle-même cette décision n'est pas équitable. Pourquoi l'homme qui a payé d'avance le prix de la ferme d'un champ, doit-il être seul à supporter le dommage causé par un fléau, et ne partage-t-il pas le préjudice comme dans le § 46 ? Sans doute le législateur n'aura pas voulu obliger le propriétaire à restituer une somme d'argent qu'il aurait pu avoir déjà dépensée ou une quantité de blé qu'il aurait pu avoir déjà consommée ? Si la solution de cette loi est commode, puisqu'elle évite les inconvénients de la restitution, elle ne respecte pas l'équité.

§ 46. Cette loi ne se distingue point seulement de la précédente parce que la redevance *biltum* n'a pas été payée d'avance, mais encore parce qu'il s'agit d'un cas de métayage. A la vérité, dans les contrats de cette nature, jamais le propriétaire n'est payé d'avance, mais c'est toujours après la récolte qu'il reçoit son revenu. Celui-ci consiste en effet en une proportion du blé récolté. Or la présente loi stipule que dans ce cas, le propriétaire et le métayer se partageront le blé échappé au fléau, suivant la proportion déterminée dans le contrat de métayage.

D'après le présent article, les métayages par moitié et ceux au tiers paraissent également fréquents. Or, dans la plupart des contrats de métayage, traduits par Ungnad, il s'agit de métayage au tiers. Il est vrai que Ungnad n'a traduit que 16 contrats de métayage contre 70 de fermage. Le législateur n'a pas prévu un cas intermédiaire entre celui du § 45 et celui du § 46, celui d'un fermage dont le prix n'a pas été payé d'avance mais devra être acquitté au moment de la récolte. Beaucoup de contrats de fermage, stipulent que le prix de location devra être payé seulement à la récolte, et cela toutes les fois où le blé était utilisé pour le paiement. Il est probable que, pour ce cas, on s'inspirait du principe du § 46 et que le prix de la ferme était diminuée proportionnellement à la grandeur des dégâts.

§ 47

58-63. Šum-ma ir-ri-šum aš-šum i-na ša-at-tim maḥ-ri-tim ma-na-ḥa-ti-šu
la il-ku-ú eqlam e-ri-ša-am iq-ta-bi

64-70. be-el eqlim ú-ul ú-up-pa-as ir-ri-su-ma éqil-šu i-ir-ri-iš-ma i-na
eburim ki-ma ri-ik-sa-ti-šu se'am i-li-ki

§ 48

71-XIV. 9. Šum-ma a-wi-lum ḥu-bu-ul-lum e-lí-šu i-ba-aš-ši-ma eqil-šu
ilu IM (Adad, Ramman) ir-ta-ḥi-iš à lu-ú bi-ib-bu-lum it-ba-al
ù lu-ú i-na la me-e še' um i-na eqlim la it-tab-ši

10-17. i-na, ša-at-tim šu-a-ti še'am a-na be-el ḥu-bu-ul-li-šu ú-ul ú-ta-ar
dup-pa-šu ú-ra-aṭ-ṭa-ab ù ši-ib-tam ša ša-at-tim šu-a-ti ú-ul
i-na-ad-di-in.

§ 49

18-28. Šum-ma a-wi-lum kaspam it-ti damqarim il-ki-ma eqil ip-še-tim
ša še'im ù lu ŠE GIŠ NI (šamaššammim) a-na damqarim
id-di-in eqlam e-ri-iš-ma še'am ù lu-ú šamaššammam ša ib-ba-
aš-šu-ú e-si-ip ta-ba-al iq-bi-šum

c. *Faculté donnée à un cultivateur n'ayant pas pu se tirer d'affaires de confier la culture du champ à un autre, § 47.*

§ 47. Cette loi, semble autoriser un cultivateur, fermier ou métayer, à se substituer un tiers pour la culture d'un champ, dans le cas, où l'année précédente il n'aurait pas pu faire ses frais.

Pour *manahati* le sens de frais (de culture) est garanti par § 49, XIV, 41 et par de nombreux contrats. De même nous trouvons, dans le recueil de lois assyriennes, *manihate* avec le sens de dépenses faites pour creuser une fosse, planter, faire pousser de l'herbe VAT 10001 § XIII, col: V. 25.

L'intervention d'un autre cultivateur n'est pas clairement indiquée; mais, ainsi que l'a vu Scheil, elle s'impose pour l'intelligence de cette loi, sans quoi c'est le propriétaire qui devrait lui-même cultiver son champ. Mais alors que signifierait le partage à la fin de la moisson ordonné par cette loi? L'intervention d'un autre cultivateur explique la clause interdisant au propriétaire de s'opposer à cette substitution. On comprend aussi que la loi spécifie qu'à la moisson le propriétaire ne devra exiger du nouveau cultivateur que la quantité de blé convenue avec son prédécesseur.

B. De l'acquittement des dettes par les agriculteurs §§ 48-52

- a. Les agriculteurs seront dispensés d'acquitter leurs dettes les années de pénurie de blé par suite d'orage ou de sécheresse § 48
- b. Ils pourront se libérer en donnant à leur créancier une partie de la récolte d'un champ à cultiver ou déjà cultivé §§ 49, 50
- c. Ils auront la faculté de se libérer en nature, dans le cas où ils n'auraient pas pu se procurer de l'argent par la vente de leur récolte § 51
- d. Les conventions (celles de § 49) ne sont pas modifiées, si le cultivateur a négligé de faire pousser du blé § 52.

§ 48. Nous voyons apparaître ici pour la première fois les termes *ḥubullum*, *bel ḥubulli*, créance, maître de la créance (créancier), que l'on retrouvera si souvent dans la section du code qui traite du prêt à intérêt §§ 89-96 et notamment dans §§ 90, 94, 95. Pour bien comprendre cette question sur les dettes des agriculteurs il faut se reporter à la partie du code relative au prêt à intérêt §§ 89-96.

La pénurie de blé est attribuée à deux causes, l'inondation ou la sécheresse. Le premier fléau et ses ravages sont attribués à Adad comme au § 45. Dans les deux lois il y a identité de termes. Dans le texte de cet article la sécheresse n'est pas présentée comme ayant pour cause Adad. Mais, d'après les conceptions des akkadiens, Adad était le maître de la pluie et il avait le pouvoir de la retenir aussi bien que de la déverser à torrents. C'est du reste ce que dit Hammourabi : « qu'il (Adad) fasse retourner pour lui la pluie dans les cieux et l'inondation aux sources ! » Col. XXVII, 68-71.

Quand, par suite de l'un ou l'autre de ces fléaux, il n'y a pas de blé dans un champ, le débiteur est dispensé de rendre du blé à son créancier 10-13. Nous croyons que, dans cette première phrase, il s'agit du montant de la créance que le débiteur serait dispensé de rembourser une année, où, par suite d'un orage ou de la sécheresse, il n'y aurait pas eu de blé dans son champ. Mais, cette même année, il serait aussi exempté de verser l'intérêt de sa dette, ainsi que l'exprime le mot *sibtum*, qui est le terme technique pour indiquer l'intérêt d'un prêt. Cf. §§ 89-96. Il semble donc que la présente loi vise une créance de blé. La section du C. H. concernant le prêt à intérêt de même que l'étude des contrats nous apprennent que les prêts

§ 47

58-63. Si le cultivateur, parce que, dans l'année précédente, il n'a pas pris (n'est pas rentré dans) ses frais, a dit (à un autre) de cultiver le champ

64-70. le maître du champ ne refusera pas son cultivateur, et il cultivera son champ, et, à la moisson et il prendra du blé conformément à ses conventions.

§ 48

71-XIV. 9. S'il y a un homme, sur lequel est une créance et dont Adad a inondé le champ et emporté la moisson ou, dans le champ duquel, par manque d'eau, il n'y a pas de blé,

10-17. dans cette année, il ne rendra pas de blé au possesseur de sa créance; il mouillera sa tablette et il ne donnera pas l'intérêt de cette année.

§ 49

18-28. Si un homme a pris (emprunté) de l'argent d'un damqarum et a donné au damqarum un champ (propre) à la culture du blé ou du sésame (et) lui a dit : « cultive le champ et récolte, enlève le blé ou le sésame qui y seront »,

de blé étaient très fréquents. Le § 89 fixe un double intérêt, *šibtum*, pour le blé et pour l'argent. Le § 90 autorise le débiteur dépourvu d'argent à payer en blé l'intérêt d'un prêt d'argent.

Mais le § 48 prescrit l'accomplissement d'une formalité pour consacrer l'exemption du remboursement de la créance ou du paiement de son intérêt, celle « de mouiller la tablette ». Cette clause nous apprend d'abord que les prêts à intérêts étaient inscrits sur des tablettes, *duppum*. Plusieurs tablettes d'argile retrouvées en Akkad et en Sumer contiennent des prêts à intérêts. Dans la section du C. H. consacrée aux prêts à intérêt, nous ne trouvons que le seul § 93 qui nous permette de supposer que le créancier devait inscrire sur une tablette spéciale les intérêts reçus. Malheureusement le début de cette loi est altéré et par suite on ne peut en saisir pleinement le sens. D'ailleurs si les dépôts, les achats et les donations devaient être rédigés par des documents écrits §§ 7, 37, 38, nous ne voyons pas pourquoi, en vertu du même code, non seulement les prêts eux-mêmes, mais encore les intérêts reçus n'auraient pas dû être consignés par écrit sur des tablettes. Quant au geste de « mouiller la tablette », il y a deux façons de l'interpréter. Cette formalité pouvait avoir un caractère symbolique et conventionnel. Ou bien cet acte avait pour effet d'effacer la dette de l'intérêt pour l'année déficitaire en blé. Cette seconde interprétation nous paraît meilleure. Il nous semble certain que tout créancier devait tenir compte par écrit et des intérêts qui lui étaient dus et de ceux qui lui avaient été payés, et cela pour chaque année. Mais le laconisme du texte, qui ne fait aucune allusion à une radiation quelconque, ne nous permet pas d'affirmer avec certitude cette opinion.

Nous pouvons dès cet article donner quelques renseignements sur le blé cultivé en Babylonie.

Comme le mot blé, ses équivalents accadien *še'u* est un nom générique. En réalité *še'u*, quand il est question de Babylonie, désigne trois espèces de céréales. Le plus ordinairement il indique l'orge (*ašnan*), dont la culture était en effet la plus répandue dans les pays de Sumer et d'Accad. Ensuite on cultivait une espèce de blé très apparentée au froment appelée *zizna* en sumérien et *kunašu*, *bulultu*, *alappanu* en accadien. M. Cuq l'appelle blé amidonnier et il en donne la description suivante. « C'est un blé à grain velu ; il est caractérisé par la fragilité de l'axe de l'épi qui se divise à la maturité en autant de fragments qu'il y a d'épillet et par la persistance des glumes et des balles qui ne se détachent pas facilement. » Cuq, *Les nouveaux fragments du C. H. Le prêt à intérêt et les Sociétés*, p. 61, n. 3. Sur ce même blé, Meissner nous donne les indications suivantes. « Il mûrissait un peu plus tard que l'orge. Pour séparer les grains de la balle, on le broyait dans un mortier avant de le moulin. Il servait à la préparation du pain et d'autres aliments : on l'employait surtout dans les brasseries, et par rapport à l'orge c'était un aliment de fête. Son prix, quand il n'était pas encore mondé, était sensiblement le même que celui de l'orge, tandis que le froment était presque deux fois plus cher... Le froment (sum. *gig*, acc. *kibtu*) était aussi cultivé en Mésopotamie, quoique en moindre proportion que chacune des deux autres sortes de blé... Le millet qui encore aujourd'hui a une grande importance pour la nourriture de l'Orient, était connu des Assyriens et des Babyloniens, comme des anciens Égyptiens. » Meissner, *Bab. und Assyr.*, I, p. 198.

« Le rapport de l'orge ou du blé amidonnier au froment est de 1 à 2 : un gour de froment vaut deux gours d'orge ou de blé amidonnier. » Cuq, *ibid.*, p. 62.

§ 49. Dans les lois §§ 49-52, il s'agit de prêts à intérêts consentis à des agriculteurs. Le début du § 49 spécifie l'emprunt fait par un homme à un damqarum. Puis *šibtum*, le terme technique qui signifie intérêt, que nous retrouvons à la fin de § 49, dans § 50 et § 51, nous indique qu'il s'agit d'un prêt onéreux. Or dans la section du C. H., qui traite directement du prêt à intérêt, nous trouvons le § 90, qui autorise un

29-32. šum-ma ir-ri-šum i-na eqlim še'am ù lu šamaššammam uš-tab-ši

33-44. i-na ebûrim še'am ù šamaššammam ša i-na eqlim ib-ba-aš-šu-ú be-el
eqlim-ma i-li-ki-ma še'am ša kaspi-šu ù ši-ba-su ša it-ti damqarim
il-ku-ú ù ma-na-ḥa-at e-ri-ši-im a-na damqarim i-na-ad-di-in.

§ 50

45-55. Šum-ma eqlam ir-ša-am ù lu-ú eqil šamaššammim ir-ša-am id-di-in
še'am ù lu šamaššammam ša i-na eqlim ib-ba-aš-šu-ú be-el
eqlim-ma i-li-ki-ma kaspam ù ši-ba-su a-na damqarim u-ta-ar.

§ 51

56-58. Šum-ma kaspam a-na tu-úr-ri-im la i-šu

débiteur dépourvu d'argent à rembourser le créancier avec du blé, et le § 96 qui permet au débiteur, dénué d'argent et de blé, à s'acquitter avec n'importe quoi vis-à-vis du damqarum. Il nous faut donc expliquer la faveur spéciale que le législateur a voulu faire à l'agriculteur par les §§ 49 et 50.

L'emprunteur envisagé dans les lois §§ 49-52 est supposé ne posséder ni argent, ni blé, ni sésame mais être le propriétaire d'un champ. Or les lois §§ 49 et 50 l'autorisent à se libérer envers le damqarum, au moyen de ce champ. Cela, que ce champ soit encore inculte ou qu'il soit déjà cultivé. Le § 49 envisage le cas où la terre est encore inculte et le § 50 celui où elle est déjà cultivée.

Quand le champ n'a été ni labouré, ni ensemencé de blé ou de sésame, la loi dit de le livrer à un cultivateur pour qu'il y fasse ce double travail. Remarquons que, d'après § 49, confirmé par § 52, ni le propriétaire ni le damqarum ne sont censés faire eux-mêmes dans le champ les travaux nécessaires. L'un et l'autre sont distingués du cultivateur *ir-ri-šum*, ll. 29-32. D'après la teneur de § 49, on ne voit pas bien à qui, du propriétaire ou du damqarum, incombe la charge de choisir un cultivateur et de veiller à ce que le travail soit fait. Mais d'après § 52, il semble que ce soit au damqarum.

En tout cas la loi (ll. 33-44) prescrit qu'à la moisson c'est au propriétaire du champ à prendre le blé ou le sésame qui s'y trouveront et de ce blé ou de ce sésame il devra donner au damqarum une quantité suffisante pour lui rembourser le capital de l'argent emprunté ša kaspi-šu (son argent), l'intérêt de celui-ci *ši-bu-su* et les frais de culture *manaḥat erišim* (même mot que dans § 42 et sens analogue). Nous constatons donc par ces lignes qu'il s'agit d'un prêt à intérêt, et que ce prêt ne devait pas être de longue durée. Pour un long prêt, on ne parlerait pas du remboursement du capital. D'ailleurs l'étude des contrats de prêts datés de la 1^{re} dyn. babylonienne montre qu'effectivement les prêts étaient consentis pour une courte durée, cf. C. H. §§ 89-96. Puisque c'est le damqarum qui est chargé de payer le cultivateur, il est probable que c'était à lui aussi qu'était confié le soin de le trouver. Ce que confirme le § 52.

D'après la teneur, du § 49 ll. 33-44, on croirait que le propriétaire du champ donnait au damqarum le blé ou le sésame eux-mêmes. Mais d'après le § 51 il semblerait que ces produits étaient vendus et que le créancier était payé en argent.

C'est la première fois que le C. H. nous parle du sésame. Il le désigne par les idéogrammes ŠE, GIŠ, NI que l'on lit *šamaššammu*. Les deux premiers signes sont les déterminatifs du grain et des arbustes. Le fait que la culture du sésame soit juxtaposée à celle du blé dans C. H. §§ 49-52 nous montre l'importance de cette plante en Mésopotamie. Sanhérib et Asarhaddon creusèrent de grands canaux pour enrichir le pays par la culture du blé et du sésame. La valeur du sésame pour les habitants de la Mésopotamie s'explique par les deux faits qu'il n'y a pas d'autre huile dans ces pays et que l'huile de sésame servait à des usages importants et multiples.

En Assyrie Sénacherib a peut-être essayé de cultiver l'olivier, mais il ne pouvait guère obtenir un résultat appréciable.

Or l'huile était nécessairement utilisée pour les aliments, les onctions, l'éclairage, le culte, la médecine, la divination et mille autres choses de la vie journalière. » *Meissner*, pp. 198, 199. Afin d'améliorer l'eau-de-vie de dattes, on ajoutait des feuilles de casse ou de l'huile de sésame. On lui donnait alors le nom de *kurunnu*, *ibid.*, p. 240. Il y avait de plus de l'eau-de-vie de sésame, *ibid.*, pp. 239, 417.

On voit que la culture du champ fournit au débiteur le moyen de payer à son créancier le montant de sa dette, de son intérêt et des frais de culture. Pour tirer de ces résultats une conclusion en faveur de la fertilité du sol, il faudrait évidemment connaître le montant de la dette. Mais on possède des témoignages d'auteurs anciens attestant la fertilité en blé de la Babylonie. « Hérodote, qui a visité la Babylonie, au milieu du v^e siècle, avant notre ère, atteste l'incomparable fertilité du pays : « De toutes les contrées que nous connaissons, c'est de beaucoup la plus féconde en céréales. On n'essaie pas de lui faire porter des arbres : ni figuier, ni vigne, ni olivier ; mais elle est si fertile en blé qu'elle rend deux cents pour un elle va même, jusqu'à trois cents dans les meilleures récoltes. » *Hist.*, I, 193, éd. Didot, p. 64. « Il n'y a pas de pays qui produise autant d'orge : il produit en effet, dit-on, trois cents pour un. » Strabon, Géographie XVI, I, 14 (éd. Didot, p. 632). Théophraste, le botaniste, donne par contre des chiffres sensiblement moins élevés ; mais ses données se rapportent au froment et pas à l'orge. Il écrivait un siècle plus tard environ que Hérodote : « Dans la Babylonie, on fauche les blés deux fois, et ensuite on y met le bétail, autrement ils ne produiraient

29-32. si un cultivateur fait pousser dans le champ du blé ou du sésame
 33-44. à la moisson, le propriétaire du champ et prendra le blé et le sésame
 qui seront dans le champ et il donnera au damqarum du (une
 quantité de) blé (correspondant à) son argent et à son intérêt,
 qu'il a emprunté du damqarum et aux frais de culture.

§ 50

45-48. S'il a donné un champ de blé cultivé ou un champ de sésame cultivé,
 49-55. le propriétaire du champ et prendra le blé ou le sésame qui sont dans
 le champ et il rendra au damqarum l'argent et son intérêt.

§ 51

56-58. S'il n'a pas d'argent pour restituer,

que des feuilles : avec cette méthode une terre maigre rend cinquante pour un, et même cent si elle est cultivée avec soin. La culture au reste n'est pas difficile ; elle consiste à abreuver longtemps le terroir qui étant compact, très gras et très fertile, a besoin d'être bien détrempe. L'Euphrate et le Tigre n'y apportent pas le limon comme le Nil dans l'Égypte. » Histoire des plantes VIII, 7, 4 reproduit par Plinie l'ancien Hist. nat. XVIII 17, 45. Voir E. Cuq, *Les Nouv. fragments du C. H. Le prêt à intérêt et les sociétés*, pp. 11-13, et Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, p. 184. « Aujourd'hui encore, en Mésopotamie, malgré l'état défectueux de la culture, le rendement est, dit-on, de 80 pour 1, alors qu'il ne dépasse pas 20 pour 1 dans nos régions. Le prêt de céréales est donc pour l'emprunteur une cause d'enrichissement » ibid., p. 13.

Le P. Scheil, dans la *Revue d'Assyriologie* XIII, III, pp. 125-128 (1916), reproduit, transcrit et traduit une tablette juridique contenant un contrat qui serait le premier exemple de l'application du § 49 du C. H. Ce document date de Kuk-Našur, puisque l'invocation de ce souverain est mentionnée à la fin du texte II. 15-17. Or le synchronisme de Kuk Našur sukkal d'Elam, de Siparru et de Suse avec l'époque de Hammurabi ne fait aucun doute, dit le P. Scheil. Cf. *Mémoires*, T. V. *Textes élamites-anzanites*, II, p. XII. Nous donnons la traduction de cette tablette par le P. Scheil et nous examinons son rapport avec C. H. § 49.

Le champ, portion de Ilu hasami, avec le champ Anki et ses prairies Nur Šamaš, pour 5 sicles d'argent, pour « Récolte, prends ! », pour blé, sésame et bouvillons a pris en location.

Celui qui transgresserait (la convention) le double (?) de l'argent donnera.

Au premier abord cette tablette semble rapporter simplement la location d'un champ. Au lieu du verbe donner *iddin* comme §§ 49, 50 nous avons le verbe louer *ušezi* (l. 8) tout comme les articles relatifs au fermage C. H. § 42, l. 65, § 44, l. 21. Les cinq sicles d'argent pourraient bien être tout simplement le prix de location.

Cependant à la l. 6 de la tablette nous lisons *ezip tabal* qui se retrouve au § 49, l. 27 et qui y a le sens de « récolte et prends ». Le P. Scheil remarque que *ezip tabal* « ne peut guère être le nom propre d'un propriétaire, qui, dans les contrats d'affermage, est toujours placé en tête ; les exceptions sont des plus rares ». S'il faut traduire ces deux mots par « récolte, enlève », la l. 6 indique qu'il s'agit d'un contrat au sujet de l'affaire visée par C. H. § 49, c'est-à-dire d'une créance. Cette opinion est confirmée par la double mention de 5 sicles d'argent et de la production du blé et du sésame. Si les cinq sicles d'argent représentaient le prix de location, pourquoi la mention du blé et du sésame. Les contrats de fermages nous apprennent que très généralement les paiements étaient effectués en nature et au moment de la récolte. Les 5 sicles d'argent indiquent donc le montant de la créance et le blé et le sésame indiquent la matière avec laquelle celle-ci sera acquittée.

A la différence de C. H. §§ 49, 50, il est encore ici question de livraison de prairies pour faire paître du bétail, dont le croît profitera au créancier.

Enfin cette tablette ne présente pas toutes les précisions des formules du code § 49 surtout pour le remboursement du capital de l'intérêt et des frais de culture.

§ 50. Le signe *še* (blé) a été certainement omis ici par erreur, ainsi que le remarque Ungnad.

A la différence du cas visé dans § 49, il est à présent question d'un champ déjà cultivé par les soins du débiteur. Mais à l'époque de l'emprunt le blé ou le sésame n'était pas encore mûr.

A l'époque de la moisson, tout se passe comme dans le § 49, ll. 33-44, sauf qu'il n'y a pas de frais de culture à rembourser.

Dans cette loi comme dans la précédente, il est question non seulement du paiement de l'intérêt *šibtum*, mais encore de la restitution de l'argent emprunté. Les prêts babyloniens étaient donc à courts termes, ainsi que nous l'apprennent les contrats. Le temps supposé par le § 49 était l'intervalle entre les semailles et la récolte. Le laps du temps accordé dans § 50 est encore plus court, puisque le champ envisagé était déjà ensemencé.

A propos du § 49, nous avons dit qu'il nous semblait, eu égard au § 51, que le damqarum devait être remboursé en argent. Il en est de même dans le § 50, à cause de la ligne finale : « il rendra au damqarum l'argent et son intérêt ».

§ 51. Ici encore nous restituons avec Ungnad *še*, blé, dont l'omission évidemment est due à une méprise. De la loi § 50, il semblait bien résulter que le propriétaire du champ devait vendre le blé ou le sésame et

59-66. še'am ú lu šamaššammam a-na ma-hi-ra-ti-šu-nu ša kaspi-šu ú
 ši-ib-ti-šu ša it-ti damqarim il-ku-ú a-na KA (pi) ši-im-da-at
 šar-ri-im a-na damqarim i-na-ad-di-in.

§ 52

XV. 1-6. Šum-ma ir-ri-šum i-na eqlim še'am (am) ú lu šamaššammam la
 uš-tab-ši ri-ik-sa-ti-šu ú-ul in-ni.

§ 53

7-12. Šum-ma a-wi-lum a-na kar eqli-šu du-un-nu-nim a-aḥ-šu id-di-ma
 kar-šu la ú-dan-ni-in-ma

13-15. i-na kari-šu pi-tum it-te-ip-te ú ugaram me-e uš-ta-bil

16-20. a-wi-lum ša i-na kari-šu pi-tum ip-pi-tu-ú še'am ša ú-ḫal-li-ku
 i-ri-a-ab.

rembourser en *argent* le damqarum « et il rendra au damqarum l'argent et son intérêt ». De fait le remboursement en argent d'un emprunt d'argent est la chose à la fois la plus juste et la plus simple. En tout cas le § 51 suppose clairement la chose. « S'il n'a pas d'argent pour restituer », ll. 56-58 ne fait pas allusion à une somme d'argent que l'emprunteur aurait possédée, en plus de son champ. Si, en dehors de ses terres, le propriétaire rural avait eu en sa possession une somme d'argent équivalente ou supérieure au montant de sa dette, pour éteindre celle-ci, il était beaucoup plus simple de recourir à cet argent que de livrer un champ à cultiver ou déjà cultivé. Par conséquent le § 49 suppose clairement que l'emprunteur est dépourvu d'argent, mais possède un champ. Et l'argent, auquel fait allusion le § 51 ll. 56-58, est celui que le maître du champ aurait pu se procurer, à la moisson, par la vente du blé ou du sésame poussés dans son champ. Or précisément la loi § 51 suppose que le propriétaire rural n'a pas pu, faute de trouver un acquéreur, se procurer de l'argent par la vente de son blé ou de son sésame et elle règle une pareille situation.

Ce règlement comprend : une autorisation de rembourser en blé ou en sésame un prêt d'argent, le capital et l'intérêt, puis la détermination de l'équivalence entre le blé et l'argent. Chacun voit l'importance de la réglementation de ce dernier point pour empêcher les spéculations et les injustices.

Pour bien comprendre cette loi, il faut se reporter au § 90. On constatera alors que § 51 n'est qu'une application au cas spécial du possesseur d'un champ du principe énoncé dans le § 90. En effet cette dernière loi autorise un emprunteur dépourvu d'argent, mais possédant du blé, à payer sa dette avec du blé, puis elle règle la quantité de blé que devra prendre le damqarum. Or cette règle est énoncée en ces termes : « conformément à l'ordonnance (ou la loi) *ši-im-da-at* du roi il prendra pour son intérêt 100 qa de blé par gur ». La loi ou ordonnance du roi, à laquelle il est fait ici allusion est la loi précédente. Au § 89, le législateur a fixé les intérêts des prêts de blé et d'argent. Pour un prêt de blé, l'intérêt est de 100 qa de blé par gur, c'est-à-dire exactement le même que celui que détermine le § 90, d'après lequel un emprunteur, incapable de rendre en argent le prêt, qui lui avait été consenti, avait la faculté de calculer la quantité de gur de blé à laquelle équivalait la somme d'argent dont il était le débiteur et ensuite de verser au damqarum 100 qa de blé par gur. M. Cuq a expliqué que par cette loi, le créancier était favorisé lui aussi parce que le taux de l'intérêt d'un prêt de blé était supérieur à celui d'un prêt d'argent. Cf. commentaire des §§ 89 et 90.

Dans la loi présente, aussi bien que dans § 90, le législateur fait allusion au § 89 en disant que l'emprunteur donnera au damqarum une quantité de blé « selon l'ordonnance de la loi du roi », *ana KA (pi) ši-im-da-at sar-ri-im*. Toute la différence qu'il y a entre le § 51 et le § 90, c'est que le possesseur est autorisé à attendre la moisson pour évaluer le blé qu'il aura alors récolté. Bref la faveur que le § 51 accorde à un propriétaire agricole sur un propriétaire ordinaire consiste en un délai. Naturellement le possesseur d'un champ envisagé au § 51 jouit, comme tout sujet babylonien, de la faculté concédée par le § 96, c'est-à-dire de payer une dette et son intérêt avec n'importe quel bien, à défaut d'argent et de blé.

Dans les contrats de la I^{re} dynastie babylonienne on trouve souvent l'expression *ši-im-da-at šarri* précédée des prépositions *kima* (comme), *ana* ou *ina*. Dans le recueil de Schorr, nous la rencontrons dans dix documents : 84 l. 14 ; 85, l. 10 ; 159, l. 11 ; 161, 9 ; 166, l. 10 ; 167, l. 11 ; 157, l. 16 ; 168, 10 ; 259, 3 ; 307, l. 4. Dans certains cas, on peut discerner la loi du roi, à laquelle il est fait allusion. Ainsi c'est probablement au § 279 que font allusion les doc. 84 et 85 où il s'agit de réclamations éventuelles pour un esclave vendu. Dans les doc. 157, 161, 166, 167, 168, on dit aux parties qui n'exécuteraient pas les conventions d'un contrat de louage ce qu'il leur arrivera conformément à la loi du roi : ici nous croyons qu'il s'agit d'une loi générale, qui ne figure pas dans le C. H. Il en est de même de 259 et 307 où le demandeur s'appuie sur la loi du roi pour adresser une réclamation. Dans 159 il faut traduire *šimdal šarim* plutôt par tarif du roi, car il s'agit de l'amende à payer par un remplaçant militaire ayant fait défaut. Or le C. H. ne parle pas de ce cas.

§ 52. Le cas prévu par cette loi est à rapprocher du § 49, ll. 29-32. Tout d'abord le damqarum n'étant point agriculteur de métier, a recours, pour faire pousser du blé et du sésame, à un cultivateur *irrisum*. Or § 49 ll. 29-32 suppose que celui-ci fait venir effectivement du blé et du sésame dans le champ, tandis que § 52 XV 1-4 envisage la négative.

59-66. il donnera au damqarum, conformément à la loi (tarif) du roi, le blé ou le sésame, suivant leur prix, de (représentant) son argent et son intérêt, qu'il a pris (emprunté) du damqarum.

§ 52

XV. 1-6. Si le cultivateur n'a pas fait pousser dans le champ du blé ou du sésame, cela ne modifie pas ses conventions.

§ 53

7-12. Si un homme pour fortifier la digue de son champ s'est jeté sur le côté (a été négligent) et n'a pas fortifié sa digue,

13-15. et (si) dans sa digue, une ouverture s'est ouverte et a apporté les eaux dans la campagne (l'a inondée),

16-20. L'homme, dans la digue duquel une ouverture s'est ouverte, rendra le blé qui aura été perdu.

Quelle est la solution apportée par la loi à ce cas ? L'interprétation grammaticale, du § 52 d'après laquelle les obligations du cultivateur de faire pousser du blé ou du sésame dans le champ subsistent toujours, est inadmissible. D'abord le § 49 n'a nullement parlé de contrat entre le damkarum et le cultivateur. Ensuite le bon sens exige qu'il soit question dans cette loi du débiteur comme dans le groupe 49-51. Il reste enfin à préciser ce que la loi ordonne. Le § 52 signifie-t-il qu'en cas de défaillance du cultivateur le débiteur sera néanmoins tenu de payer son créancier ? ou spécifie-t-il que même dans ce cas la convention visée par le § 49 subsiste toujours et que le damqarum devra s'arranger pour trouver un cultivateur faisant pousser du blé ou du sésame dans le champ qui lui a été donné à cet effet ?

Nous optons pour cette seconde signification. Statuer qu'en cas de déficience du cultivateur la créance subsiste toujours, ce serait régler une chose évidente en soi. Puis le terme *riksatišu* l. 5 semble viser un contrat tel que le § 49 et non point une dette. De fait le mot *rikistum*, plur. *riksatum* se retrouve plusieurs fois dans le C. H. avec le sens de contrat ou conventions : pour les dépôts § 7 c. VI, l. 51 ; § 122, IV, 40 ; § 123, IV, 45 ; agriculture § 47, XIII, 69 ; pâturage § 264, XXIIa 57. Le C. H. ne présente qu'un seul cas où *riksatsum* signifie plutôt obligation que conventions ou contrat. C'est le § 128, V, 38, relatif au mariage où le mot a le suffixe féminin et se rapporte aux obligations de la femme. Dans le recueil de L. A. § 35, relatif au nouveau mariage d'une veuve, ce mot a le même sens et pour le même motif. IV. 72.

Enfin, un contrat R. 116 (Sch. 204 ; KU III 485 (Sippar, Samsu-ditana) contient la même formule avec le même sens que dans le § 52 : un mari a donné des esclaves à son épouse et jure de ne pas modifier son contrat : *ri-ik-sa-ti-šu an-ni-a-at (u)-la e-ne (?) -e-im*.

*C. Des indemnités pour dommages causés à la récolte
par des inondations dues à la négligence des champs voisins §§ 53-56*

Le C. H. prévoit deux cas d'accidents de ce genre dus à la négligence : la rupture d'une digue §§ 53, 54 et l'ouverture sans précaution d'un bassin. §§ 55, 56.

Ce sont les seuls articles du code, où il soit question de l'irrigation des champs. Au § 259 on parle aussi du vol d'un instrument d'arrosage en bois exprimé par l'idéogramme APIN que Ungnad traduit par *narṭabum*. L'irrigation a joué un rôle très important dans l'agriculture des pays de Sumer et d'Akkad. Si le C. H. n'en parle qu'indirectement, c'est parce que, n'étant pas un code d'agriculture, mais un code civil, il ne s'occupait d'irrigation, qu'à propos des torts produits par l'organisation de celle-ci.

Donnons ici quelques renseignements sur l'irrigation des pays chaldéens.

Les pays de Sumer et d'Akkad se trouvant dans une zone subtropicale et pauvre en pluie, l'irrigation y est la condition essentielle au développement de la végétation et des récoltes. « Si on longe la rive de l'Euphrate de Babil au Kasr on se trouve tout à fait en pleine agriculture babylonienne authentique : jardins, palmeraies et champs, parfois tous ensemble en même temps sur la même étendue, donnent un aspect de riche fertilité. Mais cela a lieu seulement sur une bande de 600 mètres de large environ. Les palmiers croissent pour ainsi dire tout seuls ; seulement, dans les premières années de leur plantation, ils demandent une irrigation régulière ; il faut que les racines des palmiers en croissance soient constamment dans un terrain humide. Les jardins et les champs doivent aussi être arrosés ; car nous vivons ici dans « une zone subtropicale pauvre en pluie et pour toute l'année la hauteur de la couche de pluie s'élève à peine à 7 c. m. » *Koldewey Das wieder erstehende Babylon 3^e Auflage s. 19.*

Les rives de l'Euphrate étaient tout naturellement arrosées par ce fleuve, au moins quand il remplissait son lit, large de 100 à 200 m. Dans ses débordements occasionnels, il laissait sur ses rives des terres d'alluvion très fertiles. Des inondations s'étendaient parfois sur la plaine environnante.

Mais la plus grande partie de l'année, le lit de l'Euphrate est à sec. De plus les crues de ce fleuve ne sont pas périodiques comme celles du Nil, mais tout à fait accidentelles et irrégulières. Pour l'irrigation des pays de Sumer et Accad, le creusement de canaux était une œuvre absolument nécessaire. Les souverains exécutèrent de telles entreprises. On attachait tant d'importance à ces travaux que ceux-ci servirent à

§ 54

21-26. Šum-ma še'am ri-a-ba-am la i-li-i šu-a-li ù bi-ša-šu a-na kaspim
i-na-ad-di-nu-ma

27-30. TUR (mâr) ugarim meš ša še-u-šu-nu mu-ú ub-lu i-zu-uz-zu

§ 55

31-38. šum-ma a-wi-lum a-tap-pa šu a-na ši-ki-tim ip-te a-aḥ-šu id-di-ma
eqil i-te-šu me-e uš-ta-bil še-am ki-ma i-te-šu i-ma-ad-da-ad.

§ 56

39-45. Šum-ma a-wi-lum me-e ip-te-ma ip-še-tim ša eqil i-te-šu me-e uš-ta-
bil 1 GAN E 10 kur (še'im) i-ma-ad-da-ad.

dénommer des années de règne de plusieurs rois de la première dynastie de Babylone. La 9^e et la 33^e année du règne de Hammourabi sont appelées respectivement « celle du creusement du canal Hammourabi-hégal », « on creuse le canal de Hammurabi est abondance aux hommes (nu-ḥu-uš ni-ši) ». Hammurabi est décoré de ce titre, en raison de la fertilité qu'il a apportée au pays par le nouveau canal. Meissner relate que de grands propriétaires fonciers et des banquiers faisaient creuser des canaux à leurs frais et qu'ils faisaient chèrement payer aux paysans leur utilisation. Il cite un contrat de l'époque perse attestant le fait. *Babylonien und assyrien I, p. 191*. Souvent les contrats de vente ou de fermage d'un champ mentionnent que, sur un côté, celui-ci est limité par un canal : CT VIII 17^a, Schorr 121, VS VII 100 Sch. 137, R. 50 Sch. 189, CT VIII 49^a Sch. 15 etc.,...

Mais les canaux dont le niveau n'atteignait pas une hauteur suffisante n'étaient pas utilisés directement pour l'irrigation. Il fallait donc des appareils élévateurs amenant l'eau dans des rigoles qui la répartissaient dans les champs. Deux de ces machines, utilisées encore actuellement, furent probablement employées dès l'antiquité. Koldewey décrit ainsi le « dschird » : « Un bœuf tire sur un court plan incliné à 30° une grosse outre de cuir à la hauteur, où son extrémité, en forme de tuyau, maintenue en haut par une corde pendant l'élévation, tombe d'elle-même et verse l'eau dans des rigoles. La corde, à laquelle est fixée l'outre pendant l'élévation, passe sur un rouleau dont les extrémités reposent sur deux troncs de palmier », p. 19, 20. La schaduf utilisée actuellement en Egypte, consiste essentiellement en une tige de bois reposant sur un axe et ayant à une extrémité une outre suspendue par une corde et à l'autre un poids constitué par une grosse pierre. Avec la main on abaisse le bras du levier portant l'outre de façon à ce que celle-ci puisse se remplir d'eau ; ensuite on lâche et le poids situé à l'autre bout du levier fait basculer l'outre de façon à ce que son eau se déverse dans une rigole qui l'amène dans les champs.

Koldewey dit qu'actuellement les habitants de la Babylonie divisent leurs champs, en petits carrés par des digues basses de façon à les inonder l'un après l'autre par l'ouverture et la fermeture des digues. Et il croit que ce mode actuel d'irrigation était usité dès les temps les plus reculés. Cf. p. 22. Les rigoles amenaient aussi l'eau dans une fosse ou réservoir, et l'irrigation des champs s'opérait par l'ouverture ou la fermeture de la bonde de ce réservoir. Il est fait allusion à cette fosse d'eau *tappum* dans C. H. § 55 et dans plusieurs contrats : R. 50 ; Sch. 189 ; CT VIII 49^a Sch. 15, CT VIII 25^a Sch. 16.

§ 53. Le § 53 se retrouve en entier sur un fragment de tablette non susienne appartenant à H. Pognon. Le P. Scheil a transcrit et traduit celle-ci au t. X. *des Mémoires* p. 81. Ce nouvel exemplaire permet de restituer plusieurs signes effacés sur la stèle du Louvre. Les variantes sont de minime importance et portent surtout sur la disposition des mots sur les lignes. Signalons cependant la précision apportée à la seconde ligne du § par la tablette non susienne « pour la digue de son champ » au lieu « pour sa digue ».

Le mot Karu est employé ici pour signifier digue. Comme l'a expliqué Koldewey, les champs étaient alors constitués par des carrés dont les côtés étaient formés par des digues. La rareté des pierres en Chaldée et la nécessité de fortifier les digues font croire qu'elles étaient en terre ou en briques de mauvaise qualité.

La négligence est exprimée encore par la pittoresque expression a-aḥ-šu id-di « a jeté son côté », a tiré au flanc.

§ 54. Le cas est le même que le précédent. Mais tandis que le § 53 suppose le damnificateur solvable, le § 54 envisage le cas où il ne l'est pas. Alors il est vendu, sans doute pour l'esclavage, avec tous ses biens et notamment son champ.

§ 55. a-tap-pa. Avec Ungnad, Winckler, Schorr, Meissner, etc., il faut traduire par fosse à eau, réservoir,

§ 54

21-26. S'il ne peut restituer le blé, on le donnera pour de l'argent lui et son avoir

27-30. et les fils (habitants) du territoire, desquels l'eau a emporté le blé, (s'en) partageront le prix.

§ 55

31-38. Si un homme a ouvert sa fosse pour l'irrigation, s'est jeté sur le côté (a été négligent) et si les eaux ont emporté (le blé) du champ de son voisin, il lui mesurera du blé comme son voisin (en possédait).

§ 56

39-45. Si un homme a ouvert les eaux et (si) les eaux ont emporté le travail du champ de son voisin, il mesurera dix gur de blé par gan.

bassin. L'eau amenée dans des rigoles à l'aide d'élévateurs était conduite dans des fosses, réservoirs ou bassins.

D'après certains contrats, le mot *attappu* signifie fosse et non point canal. Ainsi le document R. 50, Sch. 189, KU III 62 parle d'un champ, qu'une mère a légué à un de ses fils, à l'exclusion de ses frères. Une façade de ce champ est formée par le canal (*nar*) de Nabium, l. 4. Le legs du champ étant réglé, le document stipule que *a-tab-bu-um* sera commun à tous les frères šu birišunu l. 16 « sera au milieu d'eux », c'est-à-dire leur sera commun. *Atabbum* est une chose différente du *naru*, ou canal, mentionné l. 4. Dans CT VIII 49*, KU III 677, Sch. 15 on parle d'immeubles contigus au canal (*nar*) Zabium et au *a-ta-bu-um* de Ajalatum ll. 3 et 4. Enfin dans CT VIII 25*, Sch. 16, KV III 678, on parle d'un champ près d'un *a-ta-pu-um*.

Si l'on traduit *attappum* par fosse d'eau, réservoir ou bassin on comprend que l'on puisse ouvrir une fosse d'eau en soulevant une bonde ou en enlevant un barrage. Cette opération, faite sans précautions peut inonder les champs voisins. Les simples mots comme son voisin *kima itešu* supposent une ellipse. Il faut suppléer : « en possédait dans son champ ».

§ 56. Le § 56 ne parle pas de l'ouverture de la fosse *attappum* comme le § 55, il indique simplement l'ouverture des eaux *me-e ip-te*. Cela est dû à un désir de concision et il s'agit bien dans § 56 comme dans le § 55 de l'ouverture d'une fosse d'eau *attappum*. On retrouve les mêmes termes dans les deux articles « mee uštābil » XV 36 et 43.

Nous remarquons trois divergences entre § 55 et § 56. Tout d'abord dans le § 55 l'inondation est due à la négligence, tandis que le § 56 ne parle pas de cette circonstance aggravante. Toutefois, quand on laisse inonder les champs des voisins on est toujours coupable de négligence. Aussi il est bien probable que, par souci de concision, le rédacteur du C. H. ait omis de répéter la mention du fait de la négligence aussi bien qu'il a omis de répéter le terme *attappum*. D'ailleurs il faudrait admettre que la sanction, édictée par le § 56 serait moins grave que celle qui est prononcée par le § 55, vu la différence de culpabilité. Mais les indemnités imposées par les §§ 55 et 56, sont de nature différente, hétérogènes. Nous ne sommes pas autorisés à dire que l'indemnité imposée par la seconde loi est moindre que celle que prescrit la première loi, comme nous pourrions le dire si le § 56 stipulait que l'auteur de l'inondation devrait donner au propriétaire du champ inondé par exemple la moitié ou un tiers de la quantité de blé contenue dans son champ. Enfin, à propos du code pénal pour coups et blessures § 196-§ 214 et aussi des châtimens encourus par l'exercice malheureux de certaines professions § 215-§ 240, nous remarquons qu'en matière de dommage le C. H. ne tient nul compte de la culpabilité ou de l'innocence de son auteur.

Les deux autres divergences se réfèrent à l'objet précis de l'inondation et à la sanction. Tandis que § 55 dit que l'eau a envahi le champ de son voisin, le § 56 dit que ce même fléau a porté sur l'œuvre (accomplie) dans le champ de son voisin (*ipšetim ša eqil itešu*). Les indemnités sont non seulement différentes, mais encore hétérogènes, d'où il suit que dans le § 55 l'inondation a lieu à l'époque de la moisson, tandis que dans le § 56 ce dommage a lieu avant la maturité du blé. Dans le § 56 le législateur ne parle pas d'une indemnité évaluée d'après la quantité de blé contenue dans le champ voisin, puisqu'il n'y en avait pas encore, mais il se contente de fixer la quantité de blé d'après l'étendue du champ endommagé. Quant au terme *ipšetum* œuvre, travail, il est très propre à désigner un champ cultivé où la moisson n'était pas encore mûre.

Il est normal que le législateur ait fait deux lois différentes, pour les cas où l'inondation avait lieu à l'époque de la moisson et pour celui où elle se produisait plus tôt : on ne pouvait évaluer l'indemnité de la même façon dans les deux cas.

Le gur équivalait à 120 litres et le gan correspond à six hectares et demi.

§ 57

- 46-53. Šum-ma (SIB) re'um a-na ša-am-mi šeni šu-ku-lim it-ti be-el eqlim
la im-ta-gār-ma ba-lum be-el eqlim eqlam šeni uš-ta-ki-il
54-55. be-el eqlim eqil-šu i-iš-ši-id
56-64. re'um ša i-na ba-lum be-el eqlim eqlam šeni ú-ša-ki-lu e-li-nu-um-ma
1 GAN E 20 kur še'im a-na be-el eqlim i-na-ad-di-in.

§ 58

- 65-74. Šum-ma iš-tu šenu i-na ugarim i-te-li-a-nim ka-an-nu ga-ma-ar-tim
i-na abullim i-ta-aḥ-la-lu re'um šeni a-na eqlim id-di-ma eqlam
šeni uš-ta-ki-il
75-XVI. 3. re'um eqil ú-ša-ki-lu i-na-ša-ar-ma i-na ebûrim I GAN E 60 kur
še'im a-na be-el eqlim i-ma-ad-da-ad.

§ 59

- 4-9. Šum-ma a-wi-lum ba-lum be-el GIŠ SAR (kirim) i-na kiri a-wi-lim
i-ša-am ik-ki-is MAŠ (mišil) ma-na kaspim i-ša-ḡal.

D. Délits de pâturage : berger faisant paître un champ, sans l'autorisation du propriétaire de ce champ

a. à l'époque où le bétail va au champ § 57.

b. à celle où il est parqué § 58.

L'industrie n'étant guère développée dans l'antiquité, l'élevage des troupeaux et l'agriculture étaient les deux principales sources de richesse. Aussi le pasteur tient-il au moins autant de place que l'agriculteur dans le C. H. Les articles qui le concernent forment un groupe séparé dans le code.

Les §§ 57 et 58, traitent uniquement des délits commis au sujet du pâturage. Le vrai droit du pâtre est contenu dans les §§ 261-267 déterminant son salaire annuel § 261 et sa responsabilité pour les animaux au pâturage (animal échappé §§ 262, 263, diminution du bétail et de la reproduction § 264, infidélité § 265), et pour les animaux parqués (cas de force majeure § 266, cas de négligence § 267). Les §§ 241-252 concernent le louage du gros bétail (prise en gage illicite § 241, tarifs §§ 242, 243, pertes ou mutilations §§ 244-249, mort humaine causée par un bœuf qui corne §§ 250-252). Enfin les §§ 268-270 parlent des bœufs loués pour fouler le blé.

C'est parce que le législateur a considéré avant tout les dégâts produits dans les champs qu'il a placé les §§ 57 et 58 dans la section de l'agriculture et non dans celle du pâturage.

Le pasteur envisagé dans ces deux lois était propriétaire de son troupeau : Tout d'abord il est seul en question à ce titre. Ce n'est pas lui qui paie l'indemnité, en cas d'insolvabilité du berger. Pourquoi enfin le pasteur s'exposerait-il à subir une forte pénalité, s'il ne s'agissait pas de son troupeau ?

Toutefois ce pasteur devait être peu fortuné : il ne possède que du petit bétail *šenum*, c'est-à-dire des moutons et des chèvres et nullement des bœufs, et il le mène paître lui-même. Enfin c'est son manque de ressources qui l'expose à commettre les délits punis par §§ 57, 58.

§ 57. Cette loi se différencie de la suivante, en ce que le délit est commis à une époque où les troupeaux pouvaient être conduits au pâturage.

Šu-ku-lim inf. schafel de *akalu*, manger, l. 48, à la l. 53 on a *uš-ta-ki-il ichstaffal*, qui a le même sens : faire manger, c'est-à-dire faire paître.

Šenu (heb. *šōn*) le petit bétail, par opposition au gros bétail c'est-à-dire aux bœufs (*sum*, *gud*, *akk. alpu*, héb. *baqar*), se composait de moutons (*immeru* et de chèvres *enzu*). Sur ces animaux, Meissner nous donne les renseignements suivants : « Les moutons étaient toujours des animaux grands, forts, avec une riche toison et des cornes fortement recourbées en arrière. Ils appartenaient tous à la race des moutons à queue grasse (comme ceux de Palestine). Les plus recherchés étaient les moutons amorhéens et ceux d'Ur. Les chèvres, noires ou jaunes, étaient hautes sur jambes, à longs poils et portaient des cornes recourbées ou droites. En dehors de l'herbe verte, on leur donnait, par jour, environ 2 sila (0,8 litre) de blé. Le principal produit du petit bétail était le lait que l'on buvait et dont on faisait du lait caillé (*lēben*) ou du fromage. La viande de ces animaux formait le rôti ordinaire des jours de fête. Parmi les déchets les nerfs et la peau recevaient divers emplois pour les outres à liquide, pour la natation, pour les bateaux, pour les souliers. On distinguait déjà dans l'antiquité la plus haute, les *moulons à manger* et les *moulons à laine* ; la laine des chèvres aussi était travaillée. Jusqu'aux temps cosséens la laine était arrachée aux animaux ; plus tard on trouva les ciseaux de fer pour faciliter cette opération » pp. 216, 217.

Le pasteur ne s'est pas concerté *imtagar* avec le propriétaire du champ ce qui explique l'expression suivante « sans le maître du champ », c'est-à-dire en dehors de lui. Il n'est pas nécessaire de traduire par « à son insu ». Le propriétaire peut avoir ignoré au début, mais a dû finalement se rendre compte de l'infraction.

§ 57

46-53. Si un pasteur, pour faire manger l'herbe au petit bétail, ne s'est pas concerté avec le maître du champ, et, sans le maître du champ, a fait manger le champ à son troupeau,

54-55. le maître du champ moissonnera son champ,

56-64. en outre le pasteur, qui, sans le maître du champ, a fait manger le champ au petit bétail, donnera au maître du champ vingt kur de blé par gan.

§ 58

65-74. Si, après que le petit bétail a été retiré de la campagne, que tous les troupeaux ont été enfermés à la porte de la ville, le pasteur a conduit le petit bétail au champ et a fait paître le petit bétail.

75-XVI. 3. le pasteur gardera le champ, qu'il a fait paître, et à la moisson il mesurera au maître du champ soixante kur de blé par gan.

§ 59

4-9. Si un homme, sans (la permission du) maître d'un jardin, a coupé un arbre dans le jardin d'un homme, il pèsera une demi-mine d'argent.

C'est alors qu'on appliquait la loi § 57. La sanction comprend deux dispositions. La première est la moisson du champ par son propriétaire ll. 54-55. Cette opération avait le double avantage d'assurer au maître du champ le bénéfice de la récolte qui y restait, et d'empêcher le pasteur de renouveler ses dégâts dans cette terre. Mais pour moissonner il faut que les blés soient mûrs. Aussi, si le berger avait commis son délit à l'époque de la récolte, il n'y avait pas de difficultés à ce que le propriétaire moissonnât de suite. Mais si les blés n'étaient pas encore mûrs, on devait attendre l'époque de la moisson pour les récolter. Durant l'intervalle le pasteur devait s'abstenir de faire paître le champ. La seconde partie de la sanction est une indemnité destinée à dédommager le propriétaire du déchet de sa récolte.

§ 58. On possède cette loi sur le fragment Rm 277 copié en assyrien sur des tablettes d'argile conservées au Musée britannique et publiées par Meissner, *Beiträge Z. Assyrl. III* 501-504. Ce fragment n'a que des variantes de détails.

L'aggravation de la sanction prouve que la faute prévue par le § 58 est plus grande que celle que vise le § 57.

D'après les ll. 65-70 le petit bétail a été retiré de la campagne ina ugarim i-te-li-a nim ; il a été enfermé à la porte de la ville ina KA KAL (la grande porte, la porte de la ville, *abullum*) it-ta-aḫ-la-lu. Le parc dont il est question ne se trouve pas dans la campagne et il ne s'agit pas d'animaux qu'on laisse paître durant le jour en liberté et que, la nuit, on enferme dans une enceinte se trouvant dans le voisinage. Il s'agit de parc de ce genre dans les §§ 266 et 267 tarbašum. Tel est aussi le cas du bercail dont il est question dans l'allégorie du bon pasteur. Jean X 1, 2. Mais ici le petit bétail est enfermé à la porte de la ville, soit dans un parc se trouvant à l'extérieur de cette porte soit dans une étable comprise dans l'enceinte de la ville. A Jérusalem il y avait une porte du petit bétail *šar haššōn* Néh. III 1, 31, XII 39, ainsi appelée parce que les troupeaux étaient enfermés dans le voisinage. Il y avait aussi à Jérusalem une piscine probatique destinée à laver les brebis et autres animaux consacrés au temple. (St Jean, V 2) ; cf. *Vincent et Abel, Jérusalem II*, pp. 668 sq. Ce n'était pas simplement pour passer la nuit, cf. *Meissner*, p. 214, mais pour y passer une certaine saison que l'on enfermait le petit bétail à la porte de la ville.

On agissait ainsi dès que le blé poussait, pour empêcher le petit bétail de nuire aux récoltes. D'après § 58 c'est le berger qui doit garder le champ qu'il a fait paître indûment, tandis que selon le § 57 c'est le propriétaire qui doit le conserver. Pourquoi ces deux dispositions opposées sinon parce que le délit de pâturage a été commis à une époque où la moisson a été endommagée dans le § 58, et dans un temps où il était impossible de nuire beaucoup à la récolte au § 57. Dans ce dernier cas, il était tout indiqué de laisser au propriétaire sa moisson peu endommagée, tandis que dans l'autre cas il était équitable d'abandonner au berger une récolte dévastée par sa faute.

Pour le délit signalé au § 58 le pasteur est condamné à donner trois fois plus de blé que pour la faute indiquée au § 57. Il est vrai que, d'après le § 58, le pasteur pouvait garder le champ dévasté par son troupeau, dédommagement bien faible, à cause de la médiocrité de la récolte.

E. Jardins et Vergers § 59-66

Avec le § 59 commence la section du C. H. qui traite des jardins ou vergers. Sur la stèle du Louvre, elle s'étend jusqu'à la lacune, c'est-à-dire jusqu'au § 65. Le § 66 a été retrouvé sur un autre document.

Aucun des articles du code relatifs aux jardins et vergers, n'a disparu, croyons-nous, dans la lacune. Les §§ 60-65 parlent de la plantation des jardins et de leur culture, pour régler les salaires et les sanctions. Sans épuiser toutes les questions se rapportant aux jardins, ce chapitre renferme l'essentiel. Le système

§ 60

- 10-14. Šum-ma a-wi-lum eqlam a-na kirim za-ga-pi-im a-na NU GIŠ SAR
(šakinim) id-di-in šakinum kiram iz-ku-up
15-26. MU (šattam) 4-kam kiram ú-ra-ab-ba i-na ha-mu-uš-tim ša-at-tim
be-el kirim ù šakinum mi-it-ha-ri-iš i-zu-zu be-el kirim HA LA
(zitta)-šu i-na-za-aq-ma i-li-ki

d'irrigation des jardins étant le même que pour les champs, les stipulations du C. H. pour l'arrosage de ceux-ci s'appliquaient aux jardins. Le § 66 parle du paiement des dettes avec les fruits (dattes) d'un jardin, c'est-à-dire d'une question ne concernant pas directement la culture ou la plantation. Quant au § 71, il est tout à fait étranger au jardinage puisqu'il est relatif aux maisons.

Les §§ 59-66 fournissent trop peu de renseignements pour reconstituer un jardin babylonien. Le § 59 y mentionne des arbres et le § 66 des palmiers. Les documents cités soit par Ungnad III 659-666, soit par Schorr 134-137 sur les locations de jardins nous donnent l'impression que ceux-ci fournissaient surtout des dattes.

Les études de Meissner dans *Babylonien und Assyrien I*, pp. 200-212 d'après des textes, des bas-reliefs et des figures, nous apprennent que les jardins situés entre le Tigre et l'Euphrate contenaient en étages successifs trois espèces de produits : des palmiers, des arbres fruitiers, des légumes et des fleurs.

« L'arbre, qui était cultivé principalement dans les jardins babyloniens et qui donnait à tout le pays sa physionomie caractéristique, était le palmier à dattes (sum. *gišimmar* ; akk. *gišimmaru*). Aussi loin que nous remontons dans l'histoire, nous le rencontrons partout ainsi que ses multiples produits. Aussi est-il possible que ce soit là le pays où l'on ait trouvé et exercé tout d'abord l'art d'améliorer les dattes. Pour porter des fruits mangeables, l'arbre a besoin d'une température moyenne de 21° à 23° C. Aujourd'hui les villes d'Ana et de Tekrit forment la frontière des palmiers sur l'Euphrate et le Tigre ; dans l'antiquité elle se trouvait peut-être un peu plus au Nord » pp. 202, 203. Les soins que le jardinier doit procurer au palmier sont : sa plantation, son arrosage, sa fécondation et la récolte de ses dattes.

Meissner nous dit que la propagation du palmier ne s'obtient pas par les noyaux, ce qui empêcherait de déterminer le sexe et donnerait 60 à 70 palmiers femelles pour un mâle, mais par rejetons, *talu*. On devait, comme aujourd'hui, planter ces rejetons, non sur une trop grande étendue, mais sur un espace d'environ 100 mètres carrés. Ibid., p. 204. C'est l'équivalent des palmeraies d'Égypte. L'arrosage se fait comme celui des champs. Il faut aux racines de l'arbre beaucoup d'eau pour qu'il ne soit pas brûlé par les rayons du soleil. Aussi doit-on faire les plantations dans le voisinage immédiat d'un cours d'eau, d'un canal ou d'un lac.

Les fleurs contenant le pollen et celles qui portent les étamines se trouvent sur des arbres différents (fleurs dioïques). Aussi il importe de pratiquer la fécondation d'une façon artificielle. Meissner fait remarquer que la fécondation des palmiers fut considérée par les Babyloniens comme un acte si important qu'ils le représentèrent comme accompli par des génies, que les Assyriens et les Hittites eurent de semblables représentations artistiques, quoique dans leurs régions les dattes arrivent à peine à maturité. Meissner pense que la fécondation est précisément le travail qui est demandé au jardinier par les §§ 64 et 65 du C. H. Il dit que le terme *rukhubu* signifie faire chevaucher (*reiten lassen*), c'est-à-dire accomplir la fécondation artificielle, à la façon décrite par Hérodote Col. XVI 61, 72 ; XVII 8.

Bientôt après la fécondation, apparaissent les premières dattes (*tuxallu*) qui sont jaunes claires et à moitié mûres. Pour la pleine maturité la chaleur des mois d'Ab et d'Elul est encore nécessaire. Au mois de Tishri les régimes de dattes mûrs *suluppu*, *uzinu*, sont coupés et apportés sur une place déterminée *xašaru* où a lieu le mesurage et le partage entre le propriétaire et le jardinier... Xénophon vante les dattes qu'il avait rencontrées en Babylonie : Anab. II 5, 16. Ibid., pp. 205, 206. Meissner décrit les divers emplois que l'on faisait des différents produits du palmier. « Les dattes étaient mangées crues et formaient une partie capitale de la nourriture humaine : le jus exprimé était transformé en miel, ou, après la fermentation, en boisson enivrante ou en vinaigre, les noyaux remplaçaient le charbon pour les forgerons, ou amollis servaient de fourrage au bétail. Presque toutes les autres parties du palmier trouvaient leur emploi dans la vie : la palmitte comme légume, les feuilles comme nattes, les panicules comme divers instruments de ménage, l'écorce servait à faire de la corde et des tissus, le tronc lui-même, en dépit de sa mauvaise qualité, était employé comme bois de construction dans un pays pauvre en bois. Cela est si manifeste, qu'il y avait un hymne, babylonien ou perse, dans lequel étaient racontées les 360 manières dont le palmier pouvait être utilisé » p. 206.

« Sous les palmiers, le jardinier remplissait d'arbres fruitiers comme une seconde couche du jardin : en Babylonie, c'était surtout des figuiers, de la vigne, des grenadiers, et peut-être aussi des mûriers. » p. 207. Meissner signale encore une autre série d'arbres fruitiers : le pistachier *buṭnu*, le poirier *kameššaru*, l'amandier *šidqu*, le caroubier *xarubu*, l'arbusier *gisgiššu* et plusieurs autres. On ignore si ces arbres poussaient en Babylonie. Mais plusieurs rois d'Assyrie affirment les avoir plantés dans leur pays qui était plus élevé, p. 208.

Enfin, comme troisième couche, la plus inférieure, le jardin babylonien contenait des légumes, des épices, des plantes fourragères et des fleurs. La culture des légumes, qui en Babylonie était presque aussi réputée que celle de la Syrie, qui était proverbiale, demandait beaucoup de zèle et d'attention... Ici aussi le problème de l'eau était capital, car les plantes non arrosées ne poussaient pas haut et ne voyaient pas

§ 60

10-14. Si un homme a donné à un jardinier un champ à planter en jardin, le jardinier plantera le jardin.

15-26. Il fera grandir le jardin durant quatre ans ; à la cinquième année, le maître du jardin et le jardinier partageront à parts égales ; le maître du jardin choisira et prendra sa part.

le soleil. « Nous possédons une liste des plantes du jardin de *Mérodacbaladan* qui nous donne une idée de la variété des plantes cultivées dans le jardin babylonien. » L'ail, *šumu* ouvre cette liste ; il était un des principaux aliments des Babyloniens, avait sa place sur la table du dieu et du roi, et était connu depuis les temps les plus anciens. Ensuite viennent les oignons et les poireaux *karašu*, la salade *xassu*, le cresson de jardin *saxullatu*, les cardons, le safran, le coriandre, l'hysope, le thym. Dans un autre paragraphe, on trouve plusieurs espèces de raves, des radis. A un autre endroit on mentionne de la luzerne, plusieurs variétés de trèfles. La liste se termine par les concombres. Meissner fait remarquer que certaines herbes employées en cuisine et certaines plantes babyloniennes n'ont pas accidentellement trouvé place dans cette liste, pp. 209, 210.

Des fleurs enfin, que les anciens Orientaux aimaient beaucoup, poussaient dans les jardins. Elles servaient d'ornement pour les cérémonies du temple. Celui qui s'approchait des dieux pour prier, prenait souvent à la main une branche de palmier, comme signe de paix. On portait souvent une fleur à la main pour s'en délecter. Dans l'art de l'ornementation, on trouve précisément de nombreux motifs de fleurs. La fleur préférée est celle du grenadier. Sur les monuments apparaît encore une fleur du genre du lotus d'ailleurs fortement stylisée. La rose *amurdinu* paraît aussi avoir été déjà connue. De petits lys croissent partout à l'état sauvage et avec beaucoup d'autres fleurs, ornent la campagne au printemps. Ibid., p. 211.

§ 59. Cette loi traite de la coupe d'un arbre sans la permission du propriétaire.

Kirum qui, en accadien, signifie jardin ressemble beaucoup à l'hébreu *kêrêm* qui signifie vigne.

L'arbre n'est pas spécifié. On en conclut que le législateur a envisagé tout arbre, indistinctement.

D'après Thureau-Dangin, le poids de la mine, unité fondamentale du système pondéral suméro-accadien, peut être évalué à 505 grammes avec une marge d'erreur extrêmement réduite. Cependant il est porté à croire que dans l'usage on se servait d'un poids inférieur à la norme *Rev. d'Assyr.*, XXIV, 69. L'amende est extrêmement élevée, eu égard à la valeur de l'argent et au montant des autres amendes du C. H. Meissner explique ce fait par la grande utilité du palmier, p. 206. Peut-être faut-il ajouter la rareté du bois de chauffage et de construction en Babylonie, où il n'était fourni que par le peuplier de l'Euphrate *urbatu* et le tamarisque *binu*, *aštu*, *larpî'u*. Plusieurs autres arbres comme le *mušukkanu*, *êru* et le *kiškanu* ne sont pas sûrement identifiés au point de vue botanique. Le bois nécessaire aux constructions devait être amené péniblement de loin. Meissner dit que le roseau (*sum*, *gi*, *gin* ; akk. *qanu*) qui était susceptible de multiples emplois, offrait aux habitants une certaine compensation pp. 211, 212.

« Un législateur néo-babylonien adoucit d'ailleurs la sanction du § 59 en condamnant « la femme ayant accompli un acte de déboisement dans le champ de quelqu'un, à restituer au propriétaire du champ trois fois le poids du bois coupé. » Même, pendant la guerre, les jardins et en particulier les palmeraies, étaient la plupart du temps épargnés par les ennemis ; seuls les cruels Assyriens ne rougissaient pas de leurs sauvages dévastations. Lorsque Tiglatpileser IV assiégea Ukin-Zer dans la ville de Schapija « il tua ses palmiers dans le territoire de son pays, arracha ses dattes et les répandit à terre dans les champs ». De même Sanhérib fit tomber les palmiers qui par leur fécondité rendaient célèbre la ville de Dilbat ». Meissner, *ibid.*, p. 207.

§ 60. La seconde question qui concerne les jardins, est traitée dans les §§ 60-63. Le § 60 indique les conventions que doit faire un propriétaire avec le jardinier auquel il donne son champ à planter. Le § 61 examine le cas où cette tâche est demeurée inachevée et les §§ 62 et 63 déterminent les sanctions à prendre pour l'inexécution du travail.

Le propriétaire qui veut planter son champ et en faire un jardin, s'adresse à un jardinier *šakinum*. Il s'agit ici d'une plantation d'arbres probablement des palmiers, ce qui résulte du déterminatif *išu* bois, devant le nom jardin *kirum* ; du verbe planter *šaqapu*, et de l'attente de cinq ans pour faire le partage. D'autre part, la faculté de payer un damqarum avec des dattes (§ 66), s'explique s'il s'agit de palmiers. Dans les contrats, il est d'ailleurs surtout question de palmiers et de dattes.

Comme dans toute plantation, le jardinier plantait des sujets un peu grands. Le législateur donne quatre ans au jardinier pour faire croître les arbres du jardin *û-ra-ab-ba*. A cet effet il devait surtout irriguer les palmiers et les féconder. Les dattes, que les palmiers pouvaient porter durant ce laps de temps, servaient à le rémunérer. On supposait qu'au bout de cinq ans l'œuvre de la plantation était définitivement achevée, qu'alors les palmiers pouvaient porter assez de dattes pour récompenser le jardinier de sa peine. Le législateur parle d'un partage à parts égales entre le propriétaire et le jardinier. Le jardinier reçoit une proportion plus élevée que dans § 64, la moitié au lieu du tiers ; c'est qu'ici les travaux exécutés sont plus nombreux. Le jardinier, dans le § 61, doit non seulement planter, mais encore arroser et féconder les palmiers, tandis qu'au § 64 il est simplement chargé de la fécondation.

La clause spécifiant que le propriétaire choisira sa part, prouve que le partage avait lieu avant la cueillette des fruits et que c'était les arbres chargés de fruits qui étaient partagés. Le choix entre deux quantités égales de fruits n'a pas de raison d'être. Puis le § 61, qui ordonne de mettre la partie restée en friche dans la part du jardinier négligent, prouve qu'il n'est pas question d'un partage des fruits cueillis.

§ 61

27-33. Šum-ma šakinum eqlam i-na za-ga-pí-im la ig-mur-ma ni-di-tam
i-zi-ib ni-di-tam a-na li-ib-bi zitti-šu i-ša-ka-nu-šum

§ 62

34-36. šum-ma eqlam ša in-na-ad-nu-šum a-na kirim la iz-ku-up
37. šum-ma AB NAM (abšenum)
38-44. bilat eqlim ša ša-na-tim ša in-na-du-ú šakinum a-na be-el eqlim
ki-ma i-te-šu i-ma-ad-da-ad
45-47. ù eqlam ši-ip-ra-am i-ip-pí-eš-ma a-na be-el eqlim ú-ta-a-ar.

§ 63

48-52. Šum-ma eqil KI KAL (nidutim) eqlam ši-ip-ra-am i-ip-pí-eš-ma
a-na be-el eqlim ú-ta-a-ar
53-57. ù 1 GAN E 10 kur še'im ša ša-at-tim iš-ti-a-at i-ma-ad-da-ad.

§ 64

58-62. Šum-ma a-wi-lum kira-šu a-na šakinim a-na ru-ku-bi-im id-di-in
63-70. šakinum a-dí kiram ša-ab-tu i-na bi-la-at kirim ši-it-ti-in a-na be-el
eqlim i-na-ad-di-in ša-lu-uš-tam šu-ú i-li-ki

§ 65

71-76. Šum-ma šakinum kiram la ú-ra-ak-ki-ib-ma bi-il-tam um-ta-ti
šakinum bi-la-at kirim a-na i-te-šu (i-ma-ad-da-ad)

Lacune de cinq colonnes.

§ 61. Cette loi suppose que, la cinquième année, il reste encore une partie du champ non plantée, *nidutam*, négligée, c'est-à-dire encore en friche. Le partage se fera néanmoins conformément au § 60, en deux parts. Mais comme sanction de la négligence du jardinier, sa part comprendra le terrain non planté.

§ 62. Cette loi et la suivante examinent le cas où le jardinier n'aura pas fait la plantation qui lui avait été demandée. Le § 62 traite d'un champ déjà cultivé et le § 63 d'un champ inculte. Les §§ 62 et 63 supposent que le jardinier a détenu le champ pendant plusieurs années, quatre ans au plus, d'après le § 60, qui fixe le partage à la cinquième année. Il est possible d'après la lettre du § 60 que le propriétaire ait laissé son champ durant quatre ans au jardinier. Mais il est probable que le propriétaire ait eu la liberté de reprendre son champ, sinon après la première année, au moins après la seconde ou la troisième année, s'il s'apercevait que le jardinier n'avait encore rien planté.

Le jardinier paresseux, est privé d'abord de la part de récolte à laquelle sa plantation lui aurait donné droit en vertu du § 60. La fin de la loi § 62 exprime de plus deux pénalités positives. D'après § 62 ll. 45-47 et § 63, non seulement le jardinier n'a pas planté le champ, mais il ne l'a pas même cultivé. Aussi il devra acheter la quantité de blé qu'il devra rendre au propriétaire : or il s'agit d'un nombre de fois le rapport en blé du champ voisin équivalent au nombre de années durant lesquelles il a été paresseux, ll. 38-44. Puis il devra remettre en bon état de culture le champ qu'il a laissé en friche, ce qui l'astreindra à un travail d'autant plus pénible que sa négligence aura été plus longue, ll. 45-47.

§ 63. Si le champ donné à planter était un terrain inculte, la première peine positive du jardinier paresseux sera de cultiver ce champ et de le rendre en cet état au propriétaire tout comme dans la loi précédente ll. 45-47.

A cause du travail particulièrement pénible de défrichement, on doit croire que cette indemnité est inférieure à celle qu'imposait la loi précédente.

Pas plus que § 62 cette loi ne spécifie le nombre des années où le jardinier est resté inactif ; mais elle permet aussi de supposer que cette inactivité ait pu durer plus d'une année, et même quatre tout au plus.

64. Cette loi et la suivante sont relatives à la fécondation des palmiers. Le § 64 suppose l'accomplis-

§ 61

27-33. Si le jardinier n'a pas achevé de planter le champ et a laissé du terrain en friche, on lui mettra le terrain en friche au cœur (dans) sa part.

§ 62

34-36. S'il n'a pas planté en jardin le champ qu'on lui avait donné,

37. si c'est un champ fertile,

38-44. le jardinier mesurera au maître du champ le rapport du champ, pour les années où il a été négligent, comme son voisin (le rapport du champ de son voisin).

45-47. et il en fera un champ cultivé et le rendra au maître du champ.

§ 63

48-52. S'il s'agit d'un champ en friches, il en fera un champ cultivé et le rendra au maître du champ,

53-57. et il lui mesurera dix kur de blé par gan pour une année.

§ 64

58-62. Si un homme a donné son jardin à un jardinier pour le féconder,

63-70. le jardinier, pendant qu'il détiendra le jardin, sur le rapport du champ, donnera deux-tiers au maître du jardin, lui-même prendra le troisième.

§ 65

71-76. Si le jardinier n'a pas fécondé le jardin et a diminué le rapport, le jardinier mesurera le rapport du jardin suivant son voisin (comme il le fera pour son jardin).

sement de ce travail et détermine le salaire du jardinier ; le § 65 envisage au contraire le cas où cette œuvre n'a pas été exécutée, et il indique la sanction qui devra être prise contre le jardinier inactif.

C'est dans l'expression *ana ru-ku-bi-im* qu'avec Meissner nous voyons une allusion à la fécondation des palmiers. Le verbe *rakabu* signifie directement « être porté sur » un char ou un animal. Ce sens aura pu être appliqué par analogie à la fécondation des palmiers, puisqu'un des modes de pratiquer cette opération consistait à faire chevaucher une branche de palmier mâle sur une branche de palmier femelle. Cf. Meissner I, p. 205, cité par nous p. 88. Le § 66 où le jardin envisagé est une palmeraie permet de croire que les palmiers dominaient dans les jardins indiqués §§ 60-63, mais surtout §§ 64 et 65. Or dans la loi § 66, nous trouvons le nom *tarkibtum*, dérivé du verbe *rakabu*, auquel le sens de fécondation convient très bien. On conçoit que pour rembourser un *damqarum* on lui donne un jardin dont les arbres portent des fruits. Or c'est après la fécondation que l'on est certain que les palmiers auront des dattes. De plus le verbe *rakabu* et le nom *tarkibtum* ne peut pas s'appliquer au simple entretien d'un jardin. C'est *urabba* « il fera grandir » que le § 60, XVI, 16 emploie pour faire pousser des arbres nouvellement plantés. Pour surveiller les dattes on emploie le verbe *na-ša-ru* VS VII 27, KU III 666. Dans le contrat VII 100, KU III 665, Schorr, 137, c'est *šakanu* placer, disposer que l'on emploie pour les soins à donner à un jardin. L'expression *adi kiram ša-ab-tu* « pendant qu'il détiendra le jardin » est destinée à indiquer le nombre des années où un propriétaire a confié à un jardinier le soin de féconder sa palmeraie.

Le salaire du jardinier consistera en un tiers du revenu de la palmeraie, tandis que les deux autres tiers seront pour le propriétaire. C'est un métayage par tiers. Pour faire un tel partage du rapport *i-na bi-la-at* du jardin, il faut que les dattes aient été cueillies. Ce travail est dans les attributions d'un jardinier. La fécondation d'une palmeraie n'est pas la plantation d'un champ §§ 60, 61. Une plantation peut être rémunérée avec le don d'arbres, tandis que la fécondation des palmiers déjà plantés ne peut être payée que par les fruits de ceux-ci.

§ 65. Cette loi envisage le cas où le jardinier n'aura pas accompli la fécondation *la ú-ra-ak-ki-ib*. La diminution du rapport, en est une conséquence. La diminution de rapport peut être signalée pour faire allusion à une fécondation partielle.

La sanction, infligée au jardinier négligent, est de fournir au propriétaire autant de dattes qu'il y

§ 66

- 1-6. Šum-ma a-wi-lum kaspam it-ti DAM KAR (damqarim) il-ki-ma
damqar-šu i-si-ir-šu-ma mi-im-ma ša na-da-nim la i-ba-aš-ši-sum
7-14. kira-šu iš-tu tar-ki-ib-tim a-na damqarim id-di-in-ma KA LUM
(suluppi) ma-la i-na kirim ib-ba-aš-su-ú a-na kaspi-ka ta-ba-al
iq-bi-šum
15-16. damqarum šu-ú ú-ul im-ma-gár
17-27. suluppi ša i-na kirim ib-ba-aš-šu-ú be-el kirim-ma i-li-ki-ma kaspam
ù šibat-su ša KA (pi) dup-pi-šu damqaram i-ip-pa-al-ma suluppi
wa-at-ru-tim ša i-na kirim ib-ba-as-su-ù be-el kirim-ma i-li-ki.

§ 71

- 1-9. šum-ma še'am kaspam ù bi-ša-am a-na Ê (bit) il-ki-im ša Ê (bit)
i-te-šu ša i-ša-am-mu i-na-ad-di-in i-na mi-im-ma ša id-di-nu
i-te-el-li Ê (bitum) a-na be-li-šu i-ta-ar
10-15. Šum-ma bitum šu-ú il-kam la-i-šu i-ša-am a-na bitim šu-a-ti še'am
kaspam ù bi-ša-am i-na-ad-di-in.

§ 78

- 2-7. a-wi-lum aš-bu-um kasap KA SAR (kišri)-šu ga-am-ra-am
ša ša-na-at a-na be-el (bitim) id-di-(in-ma)
8-11. be-el Ê (bitim) a-na wa-aš-ša-bi-im i-na umi (mi)-šu la ma-lu-tim
wa-ša-am iq-ta-bi

en a dans la palmeraie voisine. Cette sanction est équitable. Elle permet de tenir compte du travail qu'aurait pu faire le jardinier.

Les §§ 62, 55 stipulent une sanction analogue.

Pour la lacune, son étendue et sa cause et pour les fragments ayant fourni des lois disparues, voir notre *Introduction*, chapitre I *Historique et Description*.

§ 66. Cet article nous est fourni en entier par deux textes, l'un assyrien et l'autre babylonien. Le texte assyrien était connu bien avant les nouvelles fouilles de Suse, il se trouve sur la tablette du *British Museum Rm, 277*, publiée par Meissner. Le texte babylonien provient de fouilles de Suse. Le P. Scheil l'a publié, transcrit et traduit au tome X des *Mémoires de la Délégation en Perse*, pp. 81, 82 (1908).

Pour assigner à cette loi le numéro 66, on s'appuie sur le contexte et sur les faits que dans le texte assyrien il avoisine le § 58 et dans le fragment babylonien les §§ 61 et 62.

Les §§ 49-51 étaient destinés à favoriser le propriétaire d'un champ pour le paiement de ses dettes; le § 66 a pour but d'aider le possesseur d'une palmeraie à rembourser un prêt.

Quand un débiteur n'a pas d'autres ressources qu'une palmeraie, il peut rembourser son prêt au moyen des dattes se trouvant dans celle-ci, au gré de son créancier: soit en donnant à forfait toute la récolte du jardin, soit en acquittant, en argent, obtenu par la vente des dattes, le montant exact du prêt et de son intérêt.

1-6. Le damqarum joue encore ici le rôle de banquier qu'il avait eu dans §§ 32, 40 et surtout 49-51. En recourant probablement à un verbe *šararu*, le P. Scheil traduit exactement *i-si-ir* par « le presse ». Le débiteur n'a d'autres ressources disponibles que celles que sa palmeraie peut lui procurer.

Tar-ki-ib-tum doit s'entendre probablement de la fécondation des palmiers (voir § 65). Le jardin doit être livré, après ce travail, parce que celui-ci alors seulement assurait des récoltes des dattes; Nous comprenons comme un forfait la proposition faite au damqarum par son débiteur. En effet ce dernier dit à son créancier « d'emporter pour son argent toutes les dattes qui se trouveront dans le jardin », sans avoir égard au montant de la dette et de son intérêt, ni sans parler de l'éventualité d'un excédent ou d'un déficit dans la valeur des dattes. Cette manière de parler de la dette et de son intérêt, ainsi que de la quantité de dattes contraste singulièrement avec la précision du mode de paiement indiqué dans les ll. 17-27. C'est un forfait que le débiteur propose à son créancier. La loi envisage avec raison l'hypothèse où le damqarum ne consentirait pas à un tel arrangement. On peut donner plusieurs motifs à son refus. Avant tout, le damqarum devait considérer si le forfait lui serait avantageux ou préjudiciable, c'est-à-dire si la quantité de dattes surpasserait le montant de la créance ou lui serait inférieur. Toutefois il est bien à croire que la valeur des fruits de la palmeraie excédait largement le capital et l'intérêt de la dette. Mais le damqarum pouvait

§ 66

- 1-6. Si un homme a emprunté de l'argent à un damqarum et si son damqarum le presse de le payer, et s'il n'a rien à donner,
 7-14. il donnera au damqarum son jardin dès la fécondation et lui dira :
 « tu emporteras pour ton argent des dattes autant qu'il y en aura dans le jardin. »
 15-16. (Si) ce damqarum n'est pas consentant,
 17-27. le maître du jardin et prendra les dattes qui se trouveront dans le jardin, et il paiera au damqarum l'argent et son intérêt d'après l'indication (bouche) de sa tablette, et le maître du jardin prendra les dattes de reste qui se trouveront dans le jardin.

§ 71

- 1-9. S'il a donné du blé, de l'argent et des biens meubles pour une maison de fief, laquelle est la maison de son voisin, auquel il a payé, il sera frustré de tout ce qu'il a donné, la maison reviendra à son propriétaire
 10-15. si cette maison n'est pas un fief, il paiera, il donnera pour cette maison du blé, de l'argent et des biens meubles.

§ 78

- 2-7. (Si) un locataire, a donné au propriétaire de la maison tout l'argent du loyer de l'année,
 8-11 si le propriétaire de la maison a dit au locataire de sortir avant l'achèvement (le terme) des jours (du bail),

répugner à s'occuper lui-même de la cueillette et de la vente des dattes. Peut-être désirait-il enfin recouvrer l'argent qu'il avait prêté et son intérêt, de suite et sans se donner aucune peine pour cela.

La loi § 66 lui offrait un autre moyen d'être payé. D'après ll. 17-27. le propriétaire de la palmeraie se charge lui-même de la cueillette des dattes, d'en vendre une quantité suffisante pour réaliser une somme d'argent équivalente à celle de la dette et de son intérêt, et de rembourser ainsi au damqarum, en argent, le capital et l'intérêt de sa dette *kaspam* à *šibat-šu* exactement comme ils sont marqués sur le document d'emprunt. Le texte ne parle pas de la vente des dattes, mais cette opération était nécessaire, puisque, par hypothèse, le propriétaire n'avait d'autre bien que sa palmeraie. Toutes les dattes, cueillies ou non, dont la vente n'avait point été nécessaire pour payer le damqarum, restaient en la possession du propriétaire de la palmeraie.

Chacun des modes de remboursement proposés au damqarum avait son avantage et son inconvénient. Le forfait avait l'avantage de fournir une quantité de dattes dont la valeur devait excéder le montant de la créance et de son intérêt ; mais le damqarum avait la charge et les frais de la cueillette et de la vente. L'autre manière de paiement, évitait au damqarum toute charge et tous frais, mais il ne recevait que la somme qui lui était strictement due pour le capital et pour son intérêt.

L'allusion à la tablette *duppum* se retrouve dans les contrats de prêts.

Le possesseur d'une palmeraie, aussi bien que le propriétaire d'un champ §§ 49-51, pouvait théoriquement profiter des lois §§ 90, 96. Mais pratiquement les facilités données par ces lois ne lui servaient à rien. Par hypothèse ce débiteur ne possédait que sa palmeraie. Il ne pouvait donc pas payer en blé son créancier, suivant § 90. Il n'est pas dit que le débiteur envisagé au § 96 ait dû vendre les biens qu'il possède pour payer en argent le damqarum. En tout cas, le § 66 autorise le débiteur à se libérer avec des dattes non encore cueillies, dans le forfait, ou bien il ne lui demande qu'un léger effort pour vendre ses dattes, probablement comme le § 96. Le § 66 offrait donc au propriétaire d'une palmeraie plus d'avantages que les §§ 90 et 96.

4. Des maisons §§ 71... 78...

§ 71. On retrouve le texte intégral de cette loi dans le document babylonien qui donne les débuts des lignes, juxtaposé au texte assyrien DT 81 (voir le § 66) qui en rapporte les fins.

Le § 71 se rapporte à la vente des maisons. Il défend la vente des maisons de fief, mais il autorise celle des maisons qui ne sont pas des fiefs. Nous avons déjà rencontré le mot *ilku* dans les §§ 27-31, 36-41. Le sens de fief est confirmé par les dispositions de la présente loi, en accord avec celles de §§ 27-31, 36-41. De plus l'interdiction de § 71 est identique à celle de §§ 36, 37 et l'autorisation de § 71 correspond à celle du § 39. Toutefois les fiefs *ilku* envisagés dans §§ 36, 37, 39 consistent non seulement en maisons, mais encore

12-19. be-el Ê (bitim) aš-šum, wa-aš-ša-ba-am i-na umi-šu la ma-lu-tim
i-na Ê (biti)-šu ù-še-zu-u i-na kaspim ša wa-aš-ša-bu-um id-di-
(nu-šum it-te-el-li).

§ 88

ki-ma i-te-šu u-ta-ar-ru-šum

§ 89

Col. I. 5-6. šum-ma dam (qar še'am) kaspam a-na HAR-RA (id-di)-in

7-8. a-na 1 GUR E [60 + 40 (qa) še'im šibtam i-li-ik-ki]

9-12. šum-ma kaspam a-na HAR-RA (id)-di-in a-na 1 šiqil kaspi-im
IGI 6 GAL 6 še šibta-am i-li-ik-ki.

en champs et en jardins et leurs propriétaires sont officiers ou fonctionnaires. Ici les *ilkum* ne sont que des maisons et le propriétaire n'appartient pas à une catégorie spéciale de citoyens.

La loi 71 stipule la même chose que les lois §§ 36, 37 ; les possesseurs du fief doivent donc être d'une nature différente. De fait le propriétaire du bien *ilku* envisagé dans § 71, n'est ni un *redum*, ni un *ba'irum*, ni un collecteur d'impôts. Sa qualité devait être indiquée dans les lois précédentes dont le texte est perdu. Il est probable qu'il soit question d'un homme libre quelconque, quoique le texte de § 71 ne contienne pas le terme *awilum*. Il n'y aurait donc pas que les officiers ou fonctionnaires signalés dans §§ 27-41, mais aussi les hommes libres, qui pouvaient recevoir des biens de fief.

Le voisinage de la maison est la raison de convenance ayant motivé l'achat et non la condition motivant la rupture de la vente.

Les achats pouvaient se faire, non seulement avec de l'argent et du blé, mais avec n'importe quel autre bien meuble. Il en va de même pour le remboursement des prêts § 96.

Donc toute maison de fief *ilku* était inaliénable.

§ 78. Cet article est livré par la tablette assyrienne DT 81. A la fin de presque chaque ligne, un ou deux signes sont effacés ; le contexte et le sens permettent de les restituer.

On a assigné à cette loi le numéro 78 ; en tenant compte du voisinage du § 71 et des vestiges des autres lois intermédiaires.

Le propriétaire, qui veut expulser de sa maison, avant l'expiration du bail, un locataire, qui a payé d'avance le montant de son loyer, est condamné à restituer le prix de tout le loyer. *Awilum ašbum* « l'homme habitant » est le locataire par opposition au « maître de la maison ». Le loyer est signifié par le nom sumérien ou les idéogrammes. *ka sar* dont l'équivalent accadien est *kišrum*. Il est question d'un loyer annuel *ša ša-na-at*. D'après les contrats de location de maison c'était la durée ordinaire des baux de cette nature. Donc il s'agit d'un locataire de maison ayant payé d'avance son loyer 2-7. Mais le maître veut l'expulser avant l'expiration de son bail, c'est-à-dire avant la fin de l'année 8-11.

Quoiqu'il y ait là une injustice, la loi autorise le propriétaire à faire sortir son locataire de sa maison *ù-še-su-u*, ce qui prouve le respect des Babyloniens pour le droit de propriété. Donc le locataire quittera la maison, mais le propriétaire lui remboursera le montant de tout le loyer. Ainsi le propriétaire injuste sera spolié de ce qui lui était dû pour le temps où sa maison avait été habitée.

Beaucoup de contrats ou de procès de la I^{re} dynastie babylonienne sont relatifs à des ventes ou à des locations de maison. Le C. H. devait traiter de cette matière non seulement dans les §§ 71 et 78, mais dans les articles disparus dans la lacune, comme on le voit par le nom *bit*, maison que l'on peut lire sur les vestiges des §§ 72, 73, 76. Comme les fragments, qui contiennent ces articles, sont trop mutilés, il faut recourir aux documents de la I^{re} dynastie babylonienne pour avoir, sur les ventes et les locations de maisons, les renseignements qui manquent dans le C. H.

Les actes de vente de maison, comportent les formalités suivantes : on précise les dimensions de l'immeuble, qui est parfois situé par ses quatre côtés. On spécifie les titres de propriété du vendeur. On fait mention des servitudes. Généralement on payait de suite avec de l'argent que l'on pesait. Alors le marché était conclu, ce qu'on exprimait d'une façon symbolique, en faisant passer un bâton *bukanu* du vendeur à l'acquéreur. Une clause interdisait les réclamations. Si le prix n'était pas payé de suite, on fixait l'époque où il serait versé. Enfin, comme tous les contrats chaldéens, l'acte de vente d'une maison se terminait par le serment des parties. Toutes ces formalités étaient consignées sur des tablettes qui faisaient mention des témoins, étaient signées par ceux-ci et datées.

Les formalités étaient beaucoup plus simples pour les locations de maison, qui étaient une affaire moins importante. Ainsi une maison louée est indiquée simplement par le nom de son propriétaire. Dans tous les baux, que nous avons examinés, la durée de location est d'un an, sauf dans R. 78 (KU III 514)

12-19. le propriétaire de la maison, parce qu'il a fait sortir de sa maison le locataire avant l'achèvement (le terme) des jours (du bail), sera frustré de l'argent que le locataire lui avait donné.

§ 88

.....
selon le rendement de son voisin, ils lui rendront.

§ 89

5-6. Si un damqarum a donné à intérêt du blé ou de l'argent,

7-8. par gur de blé, il prendra 100 qa comme intérêt ;

9-12. s'il a donné de l'argent à intérêt, par sicle d'argent, il prendra le sixième, plus six še comme intérêt.

où elle est de six mois. Les baux de maison babyloniens étaient donc à court terme. Si les deux contrats M 66 (Sch. 142, KU III 513) Warka, Samsu-iluna, et M. 67 (Sch. 141, KU III 501) Warka, Hammourabi, permettent d'habiter les maisons huit et dix ans, c'est que ce séjour prolongé était le moyen adopté pour rétribuer les architectes.

Ordinairement le prix du loyer était payé à la fin du terme. Mais très souvent le locataire en versait une partie dès la conclusion du contrat. Le § 78 donne à entendre que le prix a été payé, sinon au début du bail, du moins bien avant son achèvement.

Comme nous ne connaissons que trois contrats de location de maison, qui envisagent la question des réparations : R. 35 (KU III 503) ; R. 36 (KU 504, Sch. 139) Sippar, Hammourabi ; CT VIII 23^b (KU III 512, Sch. 145) Sippar, Samsu-Ditana, il est impossible de reconstituer la législation en matière de réparations. C'est au locataire dirait-on, qu'incombe le paiement des réparations, sans distinction des grosses et des petites. CT VIII 23^b contient en effet la clause : « Il (le propriétaire) réparera la charpente et consolidera les murs. Son locataire lui soldera les dépenses » ll. 12-14. Cependant les contrats R. 35 et R. 36 prévoient que les dépenses faites par le locataire doivent lui être remboursées par son propriétaire, en cas de renvoi « au sujet des frais, pour la maison, de (faits par) Nin-šabur-našir, il (celui-ci) contre le propriétaire de la maison ne fera pas appel au roi. Si le propriétaire de la maison dit à l'habitant : « Sors », il donnera (remboursera) les frais. » R. 36 ll. 24-32. — « Au sujet des dépenses pour la maison, faites par le locataire, il (celui-ci) peut, dès que le propriétaire de la maison a dit au locataire de la maison « sors », exiger (le remboursement) de ses dépenses. Dès que le locataire se retire de sa propre initiative, il part, frustré de ses dépenses » R. 35. Ces contrats font allusion à une expulsion du locataire, tout comme le § 78. L'injonction faite par le propriétaire au locataire est exprimée par les mêmes termes. Cependant à cause de l'absence, dans R. 35 et 36, de la précision « avant l'achèvement des jours du bail » qui se trouve dans § 78, on peut se demander si les contrats envisagent un renvoi anticipé ou un refus de renouveler le bail à son expiration.

Nous pensons qu'il s'agit d'un renvoi prématuré aussi bien dans R. 35 et 36 que dans § 78. A la fin d'un bail, l'expulsion ne se conçoit pas. Un locataire, qui aurait fait d'importantes réparations à une maison, peut désirer y rester plus longtemps, afin de se dédommager, par un bail plus long. Mais le propriétaire, ne peut être forcé de lui renouveler indéfiniment son bail.

§§ 88-100. *Les nouveaux fragments du C. H.*

Ces lois du C. H. se trouvaient sur des tablettes provenant de Niffer (Nippur) et appartenant à l'Université de Pensylvanie, qui ont été publiées, transcrites et traduites par le P. Scheil, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, XIII, pp. 49-53 (1916), dont nous reproduisons la transcription et la traduction.

Nous nous aidons également des études juridiques de Cuq : *Les nouveaux fragments du C. H.*, *Revue d'Assyriologie*, XIII, pp. 143-158 (1916) et *Les nouveaux fragments du C. H. sur le prêt à intérêt et les Sociétés (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XLI, pp. 112 ss (1918))*.

Le P. Scheil n'a pas numéroté ces nouveaux articles. Les deux derniers articles de la Col. III des fragments étant identiques aux §§ 100 et 101 qui terminent la lacune de la stèle du Louvre, et la dernière loi de la Col. II étant identique à un article contenu sur le fragment DT 81 qui porte le n° 96 nous assignons aux nouveaux fragments les n°s 88-100.

Si l'on met à part le § 88, trop mutilé pour donner un sens, les articles du code contenus sur les fragments de Nippur se rapportent à un triple objet : *Le prêt à intérêt*, §§ 89-96 ; *les Sociétés* §§ 98 et 99 ; et *le contrat de commission* §§ 100, 101, question continuée par les §§ 102-107 de la stèle du Louvre.

5. *Du prêt à intérêt §§ 89-96*

Les lois concernant le prêt à intérêt règlent les questions suivantes :

A. Le taux légal des intérêts des prêts, en blé ou en argent § 89.

§ 90

- 14-17. Šum-ma a-wi-lum ša ħu-bu-ul-lam il-ku-ú kaspa-m a-na tu-ur-ri-im
la i-šu še-a-am-ma i-šu
18-20. ki-ma ši-im-da-at šarri dam-qar a-na šibat-zu 1 GUR-E 60 + 40 (qa)
še'im-ma i-li-ik-ki.

§ 91

- 21-26^a. Šum-ma dam-gar ik (?) - [kir-ma] šib-tam 1 GUR-É 60 + 40 (qa)
še'im ù kasap 1 šiqlim IGI 6 GAL 6 še sib-tam u-wa-at-te-ir-ma
il-ki
26^b-27. i-na mi-im-ma ša id-di-nu i-te-el-li

§ 92

- 29-33^a. Šum-ma dam-qar še-am u kaspa-am a-na šibtim id-di-in-ma šibtam
ma il-te-ki-ma
33^b-35. mi še-um ù kaspu-um šibat-zu ú-ul ib-ba-ši

B. Possibilité pour un emprunteur, dépourvu d'argent, de payer en blé et au taux ordinaire, les intérêts d'un prêt en argent § 90

C. Interdiction de majorer le taux légal, sous peine de perte totale § 91

D. Sanctions contre divers moyens frauduleux propres à majorer les intérêts § 92-96 : mensonge relatif à la perception des intérêts § 92 — acomptes non déduits § 93 — fraudes dans la livraison ou pour le remboursement § 94 — prêts faits en dehors des jours de contrôle § 95.

E. Faculté accordée au débiteur, dépourvu de blé ou d'argent, d'acquitter sa dette avec tout autre bien § 96.

Ces articles, dit M. Cuq, « sont entièrement nouveaux pour nous. Ils comblent une lacune dans l'histoire du prêt à intérêt chez les peuples antiques ; ils seront classés parmi les plus importants de la législation de Hammourabi, en raison de la lumière qu'ils projettent sur l'état économique de la Chaldée vingt siècles avant notre ère ». R A O, XIII, 3, p. 143. — « La découverte de la plus ancienne loi que l'on connaisse sur le prêt à intérêt est un événement qui ne peut manquer d'attirer l'attention des historiens du droit aussi bien que celle des moralistes et des économistes. La question de l'intérêt dans le prêt a été souvent discutée dans les temps antiques jusqu'à nos jours. Elle se rattache à la question plus générale de l'intérêt sur le capital, qui a été dégagée à la fin du XVIII^e s. par Turgot dans son *Mémoire sur les prêts d'argent*. Cette question se présente sous deux aspects, l'un économique, l'autre politique et social. Au point de vue économique, on a contesté la légitimité de l'intérêt, en alléguant la stérilité de l'argent, l'infécondité du capital. Au point de vue politique et social, on a condamné le prêt qui, dit-on, favorise l'exploitation du pauvre par le riche. De là, deux sortes de lois : les unes ont interdit la perception d'un intérêt en matière de prêt, elles n'admettent que le prêt gratuit ; les autres ont seulement limité le taux de l'intérêt, en édictant des peines contre l'usure. » *Mémoires de l'Acad. I et BL, t. XVI, p. 10 (1918)*.

On connaissait déjà l'existence du prêt à intérêt dans la société chaldéenne. Des articles de la stèle du Louvre font clairement allusion à cette pratique. Parmi les lois d'éjà étudiées dans ce commentaire, le § 48 décrète qu'en cas de sinistre ou de sécheresse absolue, le cultivateur sera exempté cette année du paiement de l'intérêt de sa dette ; les §§ 49-52 indiquent comment on devra agir, pour payer le damqarum, quand le débiteur lui aura donné, pour se libérer, un champ soit à cultiver, soit déjà cultivé. Le § 66 suppose aussi le prêt à intérêt. Plus loin le § 113 interdit au créancier de se payer lui-même à l'insu de son débiteur ; les §§ 114-116 traitent la question des gages pris indûment ou bien morts dans la maison du créancier ; le § 117 parle de la durée de la contrainte des personnes libres ; les §§ 118 et 119 légifèrent sur la vente des esclaves livrés à la contrainte ; enfin les §§ 151, 152 déclarent que des époux peuvent être insaisissables pour leurs dettes personnelles antérieures à leur mariage, mais qu'en tout cas ils doivent payer conjointement les dettes postérieures à leur union.

De plus des contrats datés non seulement de la I^{re} dynastie babylonienne, 2105-1806 (T. D. R A O, XXIV, 4, p. 197, 1927), mais encore de la III^e dyn. d'UR, 2294-2187 (Weidner, Meissner, Dhorme, R. B. 1928, p. 166), nous offrent beaucoup de renseignements intéressants sur le prêt en Chaldée : Objets ; prêts à intérêts, gratuits, gratuits avec clause pénale en cas de non paiement à l'échéance, prêts à intérêts déguisés. — Les prêteurs : le temple, le palais, solidarité. — Le paiement. — Le contrôle. — Transmission des créances et des dettes...

Mais les articles de la stèle ne faisaient que des allusions au prêt sans traiter directement cette question. De nombreux contrats des dynasties d'Ur et de Babylone nous fournissent une très riche documentation sur les prêts, supérieure à celle que nous offrent les fragments ; mais tout cela n'est que de la pratique ne comportant nécessairement aucune valeur légale. Au contraire les nouveaux fragments contiennent des lois qui concernent directement le prêt à intérêt et en règlent les principes essentiels.

§ 89. Le § 89 prouve que le législateur admettait la légitimité de l'intérêt pour les prêts, de blé ou

§ 90

- 14-17. Si un homme, qui a pris une créance, pour restituer, n'a pas d'argent, mais possède du blé,
 18-20. Selon l'ordonnance du roi, le damqarum prendra pour son intérêt 100 qa de blé par gur.

§ 91

- 21-26^a. Si le damqarum conteste et a majoré l'intérêt de 100 qa de blé par gur et l'intérêt d'un sixième de sicle d'argent plus six še et a pris,
 26^b-27. de tout ce qu'il a donné (prêté) il sera frustré

§ 92

- 29-33^a. Si un damqarum a donné (prêté) à intérêt du blé ou de l'argent et a pris l'intérêt (en son entier) du blé ou de l'argent,
 33^b-35. et (qu'il prétende) qu'il n'y a pas eu blé ou argent leur intérêt. . . .

d'argent. « Le fondement de l'intérêt à Babylone repose sur l'accroissement du capital, dû soit à la puissance de celui-ci, soit à l'activité de son possesseur. Ensuite cette loi se préoccupe de limiter le taux de l'intérêt « fait général, dit M. Cuq, qu'on observe chez tous les peuples, sinon à toutes les époques », op. laud., p. 28. Mais, à la différence de la plupart des législations, le § 89 établit la dualité du taux de l'intérêt, pour le blé et pour l'argent. Or, dit M. Cuq, « la dualité du taux de l'intérêt est un fait assez rare dans l'histoire du droit ; en général la loi ne limite le taux de l'intérêt que pour l'argent, ou bien elle établit un taux uniforme, quelle que soit la nature du capital prêté. » ibid., p. 33. Enfin on est frappé de l'élévation du taux de l'intérêt. Un gur de blé valant 300 qa, l'intérêt de 100 qa par gur représente un tiers du capital prêté, soit 33 1/3 %. Le sicle valant 180 še (grain de blé) le sixième d'un sicle plus six še font 36 še, soit 1/5 du capital prêté ou 20 %. M. Cuq pense que cet intérêt ne devait pas paraître excessif aux habitants de la Chaldée, vu la productivité de la Chaldée et la rareté de l'argent dans leur région. D'ailleurs, si beaucoup de contrats stipulent les taux d'intérêts prévus par le § 89, il y en a plusieurs autres qui marquent un intérêt moindre. Les taux d'intérêt de 1/3 pour le blé et de 1/5 pour l'argent étaient donc des taux maxima, et les parties étaient libres d'en consentir de moins élevés. Le fait que le blé était emprunté à un taux plus onéreux est peut-être dû à l'extraordinaire fécondité de la terre chaldéenne.

§ 90. Cette loi § 90, comme la loi § 96, accorde à l'emprunteur des facilités pour se libérer. Cf. § 51.

Le contexte prouve qu'il s'agit d'un prêt d'argent. L'ordonnance royale (*šimdat šarri*) n'est autre que la loi précédente, puisque le taux du blé est identique. Cuq explique que si cette loi favorise le débiteur, elle ne lèse point le créancier. « Hammourabi ne veut pas que l'emprunteur, pressé par son créancier, soit dans la nécessité de vendre du blé à tout prix pour se procurer l'argent indispensable à sa libération. Mais si, pour une raison d'humanité, Hammourabi n'hésite pas à porter atteinte au droit du créancier, il lui accorde une compensation : il lui permet d'exiger à titre d'intérêt une quantité de blé calculée d'après le taux du blé et non d'après celui de l'argent », p. 57. Or nous venons de constater la supériorité du taux du blé sur celui de l'argent.

§ 91. Quoique sur la tablette il n'y ait pas entre les deux groupes de lignes 14-20 et 21-27 l'intervalle d'une ligne qui sépare habituellement les lois différentes, ces deux textes appartiennent à deux lois différentes. D'abord l. 21 la conjonction *šumma* « si » sert presque toujours à introduire un nouvel article. Mais surtout les cas sont différents : dans ll. 14-20 il s'agit d'un prêt d'argent, tandis que dans ll. 21-27 les prêts d'argent et les prêts de blé sont tous deux envisagés.

Dans la loi § 91 il est question d'un créancier qui a majoré *u-wa-at-le-ir* les taux de l'intérêt fixés par le § 89 pour le blé et pour l'argent. Au lieu de renvoyer, comme dans § 90 à « l'ordonnance du roi », le rédacteur a préféré énoncer de nouveau ces deux taux d'intérêt : pour le blé, 100 qa par gur, et pour l'argent, un sixième de sicle plus six še. Le législateur n'a pas jugé à propos d'indiquer l'élévation de la majoration, ni par une proportion ni par un nombre quelconque. Cette loi devait donc être appliquée même pour les majorations minimales. Mais il faut que cette majoration, grande ou petite, ait été perçue par le damqarum.

La sanction prise contre le damqarum pour ce délit est la perte de son capital. Tel est bien le sens du texte 26^b-27 « il sera frustré de tout ce qu'il a donné ». Bien que ces paroles ne fassent pas allusion à la restitution des intérêts majorés, on peut admettre indifféremment ou que cette restitution avait lieu ou qu'elle n'était point effectuée. Il est en effet assez naturel que des intérêts perçus indûment soient restitués pour que la chose n'ait point eu besoin d'être spécifiée. Mais, la perte du capital dédommageait aussi l'emprunteur des intérêts majorés qu'il avait versés.

§ 92. Le mauvais état de la tablette permet seulement de supposer qu'il s'agit d'un prêteur, qui, ayant reçu l'intérêt de son prêt d'argent ou de blé, prétend ne l'avoir point touché. La disparition complète des dernières lignes de cette loi, empêche de connaître la pénalité infligée.

§ 93

Col. II. 1. ú-lu

2-6. ma-la il-ku-ú la uš-ta-aḥ-ri-su-ma dup-pa-am e-li-am la iš-ṭu-ur ú-lu
ši-ba-tim a-na qaqqadi uṭ-ṭe-iḥ-ḥi

7-8. dam-qar-šu-ú še-am ma-la il-ku-ú uš-ta-ša-an-na-ma u-ta-a-ar

§ 94

10-15. Šum-ma dam-qar še-am ù kaspam a-na ḥu-bu-ul-li-im id-di-in-ma
i-nu-ma HAR-RA id-di-nu . . . ni-im ma (?)-ṭi (?)-tim ù
še-am i-na GIŠ-BAR ma-ṭi-tim id-di-in

16-18. ù i-nu-ma im-ḥu-ru kaspam . . . ni-im . . . še'am

19-21. im-ḥu-ur dam-qar šu-ú i-na mi-im-ma ša id-di-nu i-te-el-li.

§ 95

23-26. Šum-ma dam-qar še'am ù kaspam a-na ḥu-(bu-ul-li-im id-di-in-ma)
ûm NER la id-di-in

27-28. i-na mi-im-ma ša id-di-nu i-te-el-li.

§ 96

30-35. Šum-ma a-wi-lum še'am ù kaspam it-ti dam-qar il-ki-e-ma še'am
ù kaspam a-na tu-ur-ri-im la i-šu-ú bi-ša-am-ma i-šu36-39. mi-im-ma i-na ga-ti-šu i-ba-aš-šu-ú ma-ḥar ši-bi ki-ma ub-ba-lu
a-na dam-qar-šu i-na-ad-di-in

40. dam-qar ú-ul ú-pa-aš i-ma-ḥa-ar.

§ 93. Cette loi punit deux moyens frauduleux de majorer l'intérêt.

Il semble que le premier consiste à ne point défalquer (hrs, uš-ta-aḥ-ri-su) de la dette tous les paiements partiels « tout ce qu'il a pris » et à ne point écrire une nouvelle tablette, où la créance serait diminuée d'autant.

La seconde fraude consisterait à additionner les intérêts au capital et à percevoir des intérêts pour ces intérêts, comme s'ils faisaient partie du capital. C'est la capitalisation ou anatocisme. Tel paraît être le sens suggéré par le *ṭḥḥ voisinier*, ajouter. Probablement, pour commettre cette seconde fraude, on se servait d'une tablette, comme dans le premier cas. On rédigeait un document sur lequel on pratiquait la capitalisation et on le présentait au débiteur pour se faire payer un intérêt injustement majoré.

La sanction prise pour ces deux injustices est la même : la restitution double de la quantité de blé prise indûment.

Comme cette sanction parle de blé et non d'argent, le législateur a envisagé ces deux injustices comme commises seulement avec du blé. Ce devait être le cas le plus habituel.

94. Malgré les lacunes que présente la tablette, on comprend que cette loi défende de se servir d'une fausse mesure ou d'un faux poids, soit au moment du prêt, soit à celui du remboursement.

L'usage d'une mesure ou d'un poids marquant moins de blé ou d'argent que le damqarum ne devait en livrer ma-ṭi-tim (moins) est indiqué dans ll. 10-15. Au contraire dans ll. 16-18, il s'agit d'un poids ou d'une mesure marquant plus que le débiteur ne devait donner, lors de la réception, im-ḥu-ru par le damqarum de son capital et de son intérêt. Le prêteur livre moins qu'il n'était convenu, ou perçoit plus qu'il ne lui était dû. Dans les deux cas, l'emprunteur est lésé, non seulement quant au capital reçu ou remboursé, mais aussi quant à l'intérêt qui se trouve majoré, car il correspond à un capital supérieur à celui qui a été livré (Cuq, pp. 54, 55). Comme pour le délit prévu par le § 91, le prêteur ainsi coupable est frustré de ses droits sur le capital avancé.

Pour oublier à ces procédés frauduleux, observe Cuq, certains contrats stipulent l'emploi d'une mesure et d'un poids officiels et publics, comme ceux qui étaient conservés dans les temples ou au palais.

§ 95. Cuq résume la teneur de cette loi par ce principe : « Est nul le prêt à intérêt qui est réalisé un jour où le contrôle ne fonctionne pas.

C'est l'idéogramme NER (resp. GIR) que le P. Scheil traduit par contrôle en notant qu'il s'emploie sans doute pour désigner la fonction et le fonctionnaire RA O, XIII, p. 51, n. 3.

Le GIR intervient pour la réception d'animaux destinés aux sacrifices ou à la boucherie, dans les

§ 93

Col. II. 1. soit le blé

- 2-6. s'il (le damqarum) n'a point défalqué tout ce qu'il (le damqarum) a pris et n'a point écrit une tablette supplémentaire, mais s'il a ajouté les intérêts au capital,
7-8. ce damqarum doublera et rendra tout le blé qu'il a pris.

§ 94

- 10-15. Si un damqarum a prêté à intérêt du blé ou de l'argent et si, lorsqu'il a prêté à intérêt, il a livré l'argent en moindre (quantité) ou le blé avec une mesure inférieure,
16-18. ou si, lorsqu'il a perçu (son dû), il a perçu l'argent (en quantité supérieure), le blé (avec une mesure supérieure)
19-21. ce damqarum de tout ce qu'il a prêté, il sera frustré,

§ 95

- 23-26. Si un damqarum a prêté à intérêt (du blé ou de l'argent et si c'est au jour où le contrôle ne (fonctionnait) pas,
27-28. de tout ce qu'il aura prêté, il sera frustré.

§ 96

- 30-35. Si quelqu'un a emprunté du blé ou de l'argent à un damqarum, et s'il n'a pas de blé ou d'argent pour rendre et qu'il ait d'autres biens,
36-39. il donnera au damqarum tout ce qui se trouve dans sa main (en sa possession) devant témoins, selon (la nature) de ce qu'il apportera.
40. Le damqarum ne résistera pas, il recevra.

tablettes de l'époque d'Adda Pakšu, pasteur de Suse, vers 2200. Cf. *Mémoires X*, p. 14 sq, nos 1, 3, 8, 14, 177 à 120. Nous rencontrons le GIR dans plusieurs quittances datées de la I^{re} dyn. babylonienne, par ex. : VS VIII 37 (Sch. 239), VS. VIII 90, 91 (Sch. 247) ; VS VIII 103, 104 (Sch. 164 ; Ranke 106 (Sch. 256)... En matière de prêt, le GIR n'intervient d'après Cuq que dans un acte daté de la 43^e année d'Hammourabi Ranke 32 (KU III 95). Il s'agirait d'une réception de 3 qa, dont le paiement doit être fait plus tard. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse ici d'un prêt. Et le rôle du GIR n'apparaît pas.

Dans la période antérieure à la promulgation du Code de H., Cuq a remarqué une clause qui, selon lui, avait vraisemblablement le même but que le contrôle exigé par la loi : les parties reconnaissent que la somme ou la quantité prêtée a été livrée par un homme juste et intègre. Si réellement il n'y avait pas de GIR ou contrôleur officiel pour les prêts avant la promulgation de la loi § 95, « l'homme juste et intègre » en tenait lieu.

§ 96. On connaissait déjà cette loi par le fragment D. T 81. mais les trois ou quatre première lignes de cette tablette étaient effacées ; on ne possédait donc pas le sens du début.

Cuq rapproche ce § 96 du § 90 parce que les deux articles accordent des facilités à l'emprunteur pour se libérer. Mais dans le § 96 le débiteur est plus favorisé et le créancier plus sacrifié. Celui-ci en effet peut être forcé d'accepter en paiement « non plus une marchandise qu'il peut utiliser directement, comme le blé, ou qu'il peut vendre aisément, mais des choses dont il lui sera difficile de se défaire, s'il n'en a pas l'emploi chez lui », p. 57. On peut penser avec Cuq que la sollicitude du législateur pour le débiteur s'explique par son désir de le soustraire, lui et sa famille, à la servitude pour dettes.

« Hammourabi, dit Cuq, n'a pas mis d'entrave au commerce du blé ou de l'argent, ni prohibé la perception d'un intérêt. Il s'est borné à protéger l'indigent qui, à l'échéance, ne peut payer l'intérêt usuraire qu'on lui a fait promettre et court risque de la servitude pour dettes. Plus généralement il a protégé l'emprunteur contre la fraude et favorisé sa libération. En cela il est fidèle à sa déclaration écrite dans le préambule du code : « pour empêcher le puissant d'opprimer le faible, j'instituai dans la contrée le droit et la justice » Col. I 32-39, col. V 20-23 », p. 61.

Indiquons comme complément à cette théorie du prêt fournie par le C. H., les grandes lignes de sa pratique d'après les contrats de la I^{re} dyn. bab.

Parmi les objets en nature prêtés, on trouve non seulement du blé, mais encore du sésame, des dattes, de l'huile, de la laine et des briques. Les documents supposent trois sortes de prêt. Le prêt à intérêt, de

§ 98

Col. III. 1. id-da-ak

§ 99

3-7. Sum-ma awi-lum a-na a-wi-lim kaspam a-na tapputim id-di-in ne-me-lam ù lu bu-tu-ug-ga-am ša ib-ba-šu-ú ma-ḥar ilani mi-it-ḥa-ri-iš i-zu-uz-zu.

§ 100

9-14. Šum-ma dam-qar-um a-na šamalli-im kaspam a-na pa-ša-rim ù ma-ḥa-ri-im id-di-in-ma a-na ḥarranim it-ru-uz-zu .

15-17. šamallu i-na ḥarranim kasap ip-ki-du-šum
ušša-ap

18-23. (šum-ma a-šar) il-li-ku (ne-me-lam) i-ta-mar [*fin de la lacune de la stèle. D'où la correspondance entre la première ligne de la première colonne du revers de la stèle avec la ligne 20 des nouveaux fragments, soit Col. I, 1-7 = frag. 20-23*] ši-ba-a-at kaspim ma-la il-ku-ú i-sa-aṭ-ṭār ma umi-mi-šu i-ma-an-nu-ú-ma dam-qar-šu i-ip-pa-al

beaucoup le plus fréquent ; généralement le taux maximum est celui qui est fixé dans C. H. § 89, mais on trouve des taux moindres ; on suppose notamment que le taux de Šamas était inférieur au taux légal.

Ensuite il y a des prêts gratuits, probablement ceux qui étaient à la consommation. Enfin on trouve des prêts gratuits avec clause pénale en cas de non paiement à l'échéance. Parmi les prêteurs, il y avait des femmes, et fréquemment, des prêtresses de Šamaš. Les grands temples et les palais, c'est-à-dire les dieux et les rois, faisaient presque l'office de banques et de banquiers.

Les trésors constitués surtout par les taxes pour sacrifices ou les offrandes votives, servaient aux prêts gratuits ou à intérêt de Šamaš, c'est-à-dire à un taux moindre. Parfois ils étaient consentis à de pauvres malades et remboursables seulement en cas de guérison *ina baltu u šalmu*. Enfin les temples et les palais faisaient beaucoup de prêts de laine, qui provenait de leurs nombreux troupeaux.

La durée des prêts était courte. Ils étaient remboursables à la moisson ou quand le créancier le demandait.

Les paiements avaient lieu chez les créanciers ; pour les prêtresses de Šamaš, à la porte de leur cloître. On indique souvent le poids, dont on devait se servir : celui de Šamaš ou du palais. Cf. chez les Hébreux, le poids du sanctuaire *Exo. XXV 3* et le poids du roi II Sam XXV 26. Quand le paiement avait été effectué, on brisait la tablette où le prêt avait été consigné. C'est probablement un tel usage qui explique la rareté des quittances qui nous sont parvenues. En cas d'insolvabilité, ou bien on remettait un gage pour la contrainte par corps, ou bien une caution intervenait avec promesse de payer la dette. Dans certains contrats, l'intervention du contrôle GIR est nécessaire pour la validité du prêt.

Il était possible aussi de transmettre des créances à des tiers qui avaient le droit de se faire payer les sommes marquées sur les tablettes dont ils étaient les porteurs.

6. Les Sociétés §§ 98, 99

« Le C. H. contenait environ trois articles sur le contrat de société (ana tapputim). Au début de la troisième colonne, il y a une lacune de vingt-deux lignes qui devaient contenir les §§ 97, 98. Le premier manque : du second, il ne reste, que la sanction, la peine de mort. Le troisième est intact ; il a trait au partage des sociétés de capitaux. » Cuq, *RAO, XIII, p. 156*.

§ 99. La découverte de § 99 prouve que Hammourabi a légiféré sur une institution, attestée par de nombreux contrats. C'est bien par société qu'il faut traduire le mot *tapputum*, que nous trouvons dans le § 99 et dans plusieurs contrats, au lieu du *damqarum* et du *šamallu* de C. H. §§ 100-107. Le capital n'est plus fourni par le *damqarum*, il provient ou de la fortune des sociétaires ou d'un emprunt commun de ceux-ci. Quant au profit *nemetum*, il n'est pas la propriété exclusive du *damqarum*, il doit être partagé également entre tous les associés en présence des dieux.

Avant le § 99 concernant la dissolution des sociétés envisagée par C. H. § 99, d'autres §§ devaient parler de leur formation (Cuq). Les contrats en présentent deux modes, suivant que le capital *ummianum* provient de l'apport des sociétaires ou qu'il est le résultat d'un emprunt commun. Le nombre des associés paraît avoir été fort réduit : ils sont généralement deux, sauf dans R. 97 (Sch. 173, KU III 212) Sippar Ammi-saduga, où ils sont trois. Une fois le capital emprunté, on consignait dans le contrat et le fait de l'emprunt et la date de son remboursement. Les associés n'empruntaient pas toujours tous et chacun n'empruntait pas nécessairement la même somme.

Sur le capital les associés prélevaient des fonds de roulement *kisum*. Ils faisaient leurs opérations commerciales sur place ou en voyageant.

§ 98

Col. III. 1. il sera tué.

§ 99

3-7. Si un homme a donné en société de l'argent à un (autre) homme, ils partageront à parts égales devant les dieux les profits et les pertes qui se trouveront.

§ 100

9-14. Si un damqarum a donné à un šammallum de l'argent pour vendre et acheter et l'a mis en route

15-17. le šammallum en voyage fera fructifier (?) l'argent qu'on lui a confié

18-23. si, au lieu, où il est allé, il a vu du profit, il écrira les intérêts de l'argent, autant qu'il en a pris, et ses jours on comptera, et il compensera son damqarum.

Pour la dissolution des sociétés, les contrats sont en accord avec C. H. § 99. Les sociétaires se rendent au temple faire les comptes *nikasum*, remboursent le capital emprunté ou se restituent mutuellement leurs apports respectifs *ummeanum ipulu ma ahiališunu uppilu*, puis ils se partagent les profits et les pertes à parts égales *nemelum u buluggam mīḫariš izuzu*, et cela depuis la paille jusqu'à l'or, c'est-à-dire jusqu'aux moindres choses. Après quoi, les sociétaires juraient par les dieux et par le roi de ne pas élever de contestations l'un contre l'autre. Enfin on dressait en bonne et due forme l'acte de dissolution de la société dont quelques exemplaires nous sont parvenus.

7. Le Contrat de Commission § 100-107

Le fragment du musée de Pensylvanie contient encore les §§ 100 et 101. Or la stèle du Louvre nous donne les quatre dernières lignes du § 100, la lacune finissant à cet endroit. Nous avons ainsi un point de repère sûr pour les numéros des derniers articles du fragment.

Les §§ 100-107 traitent du contrat de commission entre un damqarum et un šammallum. Mais on peut répartir en trois groupes les huit articles qui forment cette section. Les deux premiers groupes se rapportent à des contrats de commission, de modalités différentes. Quant au troisième groupe il est relatif aux contestations. D'où les trois subdivisions :

A. Un damqarum confie de l'argent à un šammallum pour en retirer des profits dans des voyages § 101-§ 103.

B. Un damqarum confie à un šammallum des denrées pour les vendre sur place §§ 104-105.

C. Contestations entre le damqarum et le šammallum §§ 106-107.

Nous transcrivons, sans les traduire les termes *damqarum* et *šammallum*, parce qu'il n'y a pas d'équivalent à ces termes professionnels.

Le damqarum n'est exclusivement ni banquier, ni négociant. Il est l'un et l'autre. Dans les §§ 32, 40, 49, 50, 51, 66, 89-97, 100-103, il est prêteur d'argent. Dans les contrats de prêt, c'est lui qui fournit les fonds, avec ou sans intérêt, *šiptum*. Mais dans les §§ 104-107, il est plutôt un riche négociant qui confie des denrées à un subordonné afin que celui-ci les vende sur place. et en retire du profit *nemelum* (de la racine *amal*, travailler, prendre de la peine), cf. § 99.

Le šammallum par certains côtés, ressemble au commis-voyageur. Il fait des voyages, en vue de retirer des profits par des ventes de denrées. Mais il doit en outre retirer des intérêts, par son habileté, de l'argent qu'on lui a confié §§ 101-103. Puis, le šammallum ne voyage pas toujours, mais vend sur place dans §§ 104-105.

A. Un damqarum confie de l'argent à un šammallum pour en retirer des profits dans des voyages § 100-§ 103

Le législateur a envisagé quatre cas : a. le šammallum a trouvé des profits § 100 — b. n'en a pas trouvé § 101 — c. argent donné comme faveur et dommage subi § 102 — d. quand un ennemi a dépouillé § 103.

§ 100. Le texte II. 9-14 est assez mutilé. Pour les verbes, il ne contient que les signes *pa* l. 11 et *ri* l. 12. Scheil restitue *pašarim*, vendre, d'après § 104. l. 36 et *maḫarim*, acheter, qui doit accompagner le verbe précédent. Vendre de l'argent c'est évidemment le prêter à intérêts. De fait, on parle des intérêts de l'argent *šibat kaspim* à inscrire II. 20, 21 (stèle) I. 1-3. Un agent en voyage pouvait acheter avec de l'argent, des objets, ou des denrées. Mais il revendait des choses qu'il avait achetées, puisque, pour les comptes on ne parle que des intérêts de l'argent. Peut-être acheter signifie-t-il ici « emprunter » : l'argent, donné par le damqarum aurait servi à payer les intérêts de ces emprunts.

Ana harranīm il-ru-uz-zu « le dirige sur la route » c'est-à-dire le fait voyager. Cette circonstance de voyage entrepris pour retirer des profits, caractérise le groupe de lois §§ 100-103. Le Recueil de lois assyriennes

§ 101

Stèle, Col. I rev 8-10 = frag. 24-25. Šum-ma a-šar il-li-ku ne-me-lam la i-ta-mar
11-14 = 26-29. kasap il-ku-ú uš-ta-ša-na-ma SAGAN LAL (šamallum)
a-na dam-qar i-na-ad-di-in.

§ 102

I, 15-23. Šum-ma dam-qar a-na šamallim kaspam a-na ta-ad-mi-iq-tim
it-ta-di-in-ma a-šar il-li-ku bi-ti-iq-tam i-ta-mar ga-ga-ad kaspim
a-na dam-qar ú-ta-ar

§ 103

24-28. Šum-ma ha-ra-nam i-na a-la-ki-šu na-ak-ru-um mi-im-ma ša na-šu-ú
uš-ta-ad-di-šu
29-31. šamallum ni-iš i-lim i-za-kar-ma ú-ta-aš-šar

§ 104

32-37. Šum-ma dam-qar a-na šamallim se'am SIG (šipatam) NI GIS
(šamnam) ú mi-im-ma bi-ša-am a-na pa-ša-ri-im id-di-in
38-41. šamallum kaspam i-sa-aṭ-ṭar-ma a-na dam-qar ú-ta-ar
42-45. šamallum ka-ni-ik kaspim ša a-na dam-qar i-na-ad-di-nu i-li-ki

condamne un étranger, qui prend une femme mariée à titre de *šamallum* § 22. Ce dernier mot ne se trouve pas explicitement dans la loi assyrienne, mais il y est contenu certainement implicitement. *R L A* dit en effet *harrana ul-la-aš-bi-si* « lui fait prendre la route. Cf. notre traduction annotée du Recueil de L. A., Muséeon XXXVIII (1925), p. 200, n. 1.

Les lignes 16 et 17 sont très mutilées, mais le sens général que Scheil a restitué s'impose ; quant aux précisions de détail, on doit se résigner à les ignorer.

Le passage 18-23, peut être restitué par la fin du § 100, l. 20 et tout le § 101. L'expression *šibaat kašpim* « l'intérêt de l'argent » qui se trouve nettement sur la stèle, nous éclaire sur la manière dont ont été réalisés les profits en question, *nemelum*. Šibat de la racine *isab* ܫܒܐ ce qui augmente, donc intérêt, prouve que les opérations dont il s'agit dans les §§ 101-103 sont des prêts. Vendre de l'argent l. 11 est une expression indiquant des prêts d'une façon assez claire. Normalement acheter signifie acquérir des objets. Mais puisque dans le présent article il est question d'intérêt, ce terme peut équivaloir à emprunter.

En tout cas le § 100 suppose que le damqarum a donné au šamallum de l'argent, et non des objets comme dans le § 104, afin qu'il tire des profits certainement par des prêts, peut-être par des emprunts, ou des achats et ventes, et tout cela en voyageant.

Les jours que comptent de concert le damqarum et le šamallum sont évidemment les jours du voyage qui ont nécessité des frais. On ne précise pas l'indemnité du šamallum, il devait recevoir une partie des intérêts, déduction faite des frais du voyage.

§ 101. Au cas où le šamallum n'a pas su trouver du profit dans ses voyages, il doit rendre au damqarum le double de l'argent qu'il en avait reçu. L'échec ne pouvait être dû, qu'à la négligence ou à l'incapacité du šamallum. Dans le premier cas, cet employé est coupable ; il y a faute de présomption dans le second cas.

Le P. Scheil rappelle avec raison que, dans la parabole des talents, celui qui n'a pas su faire valoir l'argent qu'on lui avait confié est puni *Math. XXV, R A O, XIII, p. 53, n. 3*. L'homme riche de la parabole) correspond tout à fait au damqarum de C. H. §§ 100, 101 : il confie de l'argent à un mandataire (le šamallum, avec mission de le faire fructifier et avec la menace implicite d'une sanction, pour le cas où l'argent serait demeuré improductif.

§ 102. Dans toutes les lois sur les prêts, les sociétés, les contrats de commission, le verbe « donner » a le sens de « prêter ». Prêter de l'argent « par faveur », c'est-à-dire gratuitement, c'est le prêter, sans exiger d'intérêt, mais à condition, bien entendu, que le capital soit restitué.

Mais on pouvait se demander, si en cas de la perte, partielle ou totale, du capital, par suite d'un malheur involontaire, le bénéficiaire d'un prêt gratuit, serait dispensé de la restitution intégrale du capital. Il s'agit d'un dommage subi, sans faute de la part du šamallum. Le terme employé ici *bi-ti-iq-tum* se retrouve en effet au § 45 XIII, 45 où il désigne le dommage produit par Adad, le dieu de l'orage et de l'inondation. D'ailleurs une loi n'aurait pas été nécessaire pour ordonner la restitution du capital d'un prêt gratuit, dans

§ 101

Col. I (verso) 8-10 (stèle) S'il (le šammallum) au lieu, où il est allé, n'a pas vu (su trouver) de profit,

11-14. le šammallum doublera l'argent qu'il avait pris et le donnera au damqarum.

§ 102

15-23. Si le damqarum a donné au šammallum de l'argent comme faveur (gratuitement), et s'il (le šammallum) a vu (trouvé) du dommage là où il est allé, il rendra au damqarum le capital de l'argent.

§ 103

24-28. Si pendant qu'il était en chemin un ennemi lui a fait perdre tout ce qu'il portait,

29-31. le šammallum jurera par la vie du dieu et il sera relâché ;

§ 104

32-37. Si un damqarum a donné pour vendre à un šammallum du blé, de la laine, de l'huile et quelque bien meuble que ce soit,

38-41. le šammallum inscrira l'argent et le rendra au damqarum ;

42-45. le šammallum prendra la quittance de l'argent qu'il aura donné au damqarum.

e cas d'une faute imputable à l'emprunteur. La loi stipule qu'un dommage fortuit ne dispense pas le bénéficiaire d'un prêt gratuit de restituer le capital de l'argent.

L'absence de loi pour les prêts d'argent avec obligation de le faire valoir comme le prévoit le § 100, donne à penser que le šammallum ayant subi des pertes involontaires *bitiqum* devait restituer le double du capital suivant § 101.

Au sujet de l'expression *gaggad kaspi* « la tête de l'argent » pour désigner le capital, Dhorme dit que « tête » indique ici la somme initiale et principale *Rev. Bib. (1920), L'emploi métaphorique des noms de parties de corps*, pp. 494-495.

§ 103. Au cas où le šammallum aurait été dépouillé par un ennemi, il serait victime d'un dommage sans faute de sa part, et sans obligation de restituer le capital perdu.

L'auteur de la spoliation n'est pas appelé voleur *šarraquum* (voir §§ 6, 7-10, 14), mais ennemi *nakrum*, terme dont Hammourabi se sert dans l'épilogue, pour désigner les ennemis de sa patrie ou les contempteurs de son code XXIV, 90, XXVII, 90, XXVIII, 20. Cette substitution n'exclut pas les brigands ou voleurs de grand chemin, mais y comprend aussi les ennemis personnels du damqarum ou du šammallum, et les ennemis de la patrie.

Dans ces circonstances le šammallum se libérera par un serment *par la vie du Dieu*, c'est-à-dire « vive Dieu » cf. *Rev. d'Assyr., XXVII (1930)*, p. 99 où le P. Scheil a démontré que *niš* vient de *našu*, vivre et assimilé la formule du serment « *niš ilim* » à celle du serment hébreu « *Iahou vit* » II Sam II 3... Il y a là un cas de force majeure. Dans des cas semblables, le serment suffisait à exempter de toute pénalité, par ex. §§ 20, 249.

Que le šammallum ait reçu de l'argent à titre onéreux (§§ 100-101) ou à titre gracieux (§ 102), quand il est dépouillé par un ennemi, le cas de force majeure est le même.

B. Un damqarum confie à un šammallum des denrées pour les vendre sur place §§ 104, 105

§ 104. Sauf les deux dernières lignes, cet article se trouve sur la tablette assyrienne DT 81 verso Col. II sans variante appréciable.

Le damqarum ne donne plus au šammallum de l'argent, mais bien des denrées. Il ne s'agit plus de retirer des intérêts par des prêts ou des emprunts, mais de vendre *ana pašarim*. Comme on ne parle aucunement de voyage, il s'agit de vente sur place. Du reste des denrées ne se transportent pas aussi facilement que de l'argent. Comme choses vendues sur place, le rédacteur en a cité trois explicitement : le blé, que la Babylonie produit si abondamment cf. § 48 et qui servait pour les affaires autant que l'argent ; l'huile, qui probablement provenait du sésame, dont il est question avec le blé dans §§ 49-52 ; la laine, dont il n'a pas été encore question dans le C. H., mais qui, d'après tous les articles de ce code où il est question du petit bétail, était un des principaux objets de commerce, comme le prouvent aussi les contrats. Des lettres de Hammourabi

§ 105

46-51. Šum-ma šammallum i-te-gi-ma ka-ni-ik kaspim ša a-na dam-qar
id-di-nu la il-te-ki

52-54. kasap la ka-ni-ki-im a-na ni-ik-ka-az-zi-im ú-ul iš-ša-ak-ka-an

§ 106

55-59. Šum-ma šamallum kaspam it-ti dam-qar il-ki-ma dam-qar-šu
it-ta-ki-ir

60-63. dam-qar šu-ú i-na ma-ḥar i-lim ú ši-bi i-na kaspim li-ki-im šamallam
ú-ka-an-ma

64-67. šamallum kaspam ma-la il-ku-ú a-du 3 šu a-na dam-qar i-na-ad-di-in

§ 107

68-Col. II, 1. Šum-ma dam-qar šamallam i-ki-ip-ma šamallum mi-im-ma ša
dam-qar id-di-nu-šum a-na dam-qar-šu ut-te-ir

2-5. dam-qar mi-im-ma ša šamallum id-di-nu-šum it-ta-ki-ir-šu

6-8. šamallum šu-ú i-na ma-ḥar i-lim ú ši-bi dam-qar ú-ka-an-ma

9-14. dam-qar aš-šum šamalla-šu ik-ki-ru mi-im-ma ša il-ku-ú a-du 6. ša
a-na šamallim i-na-ad-di-in.

montrent qu'il s'occupait de ses nombreux troupeaux et de la tonte de la laine des moutons. A ces choses confiées au šamallum pour la vente, on peut ajouter avec certitude des dattes. Cf. § 66.

L'affaire confiée au šamallum dans § 104 étant différente de celle dont il était chargé dans § 100, ses obligations ne seront pas les mêmes vis-à-vis du damqarum. Au lieu de noter les intérêts de l'argent, c'est l'argent reçu pour prix des ventes que le šamallum devra inscrire. Puis il n'aura pas à défalquer les dépenses pour les jours de voyage de la somme devant être remise au damqarum. La loi supposant que la somme des ventes devait être remise intégralement au damqarum, il est à croire que celui-ci rétribuait les services du šamallum en lui donnant, ou une portion des bénéfices, ou des gages.

Il est tout naturel que le šamallum reçoive une quittance de l'argent qu'il avait versé au damqarum, et en dépit du silence de la loi, il faut croire que cette formalité était usitée pour le contrat de commission indiqué dans § 100.

§ 105. Cette loi montre l'importance attachée à la quittance délivrée par le damqarum. Si par inattention ou négligence, le šamallum ne l'a pas prise, son versement est considéré comme non avenu : il devra donner de nouveau le prix de ses ventes et en recevoir quittance.

Il est à croire que les damqarum étaient assez honnêtes, soit pour remettre une quittance oubliée, soit pour ne pas se faire payer deux fois. Cette loi doit donc exprimer un droit strict, dont on n'usait qu'en cas de doute, ou de mauvaise foi, et elle devait inciter les šamallum à mettre de l'ordre dans leurs affaires.

Le § 7 a déjà montré l'importance attachée aux documents écrits. Les §§ 122, 123 exigent des témoins et des conventions pour les dépôts.

C. Contestations entre le damqarum et le šamallum §§ 106, 107

§ 106. L'objet de la contestation, est l'argent qu'un damqarum aurait remis à un šamallum pour en retirer des intérêts ou des profits, par des achats ou des ventes accomplis dans des voyages. Que le šamallum ait entrepris ou non des voyages et que ceux-ci lui aient procuré des bénéfices ou non, toujours est-il qu'il conteste la réception de l'argent qui lui avait été remis suivant le § 100.

On fait appel à deux preuves. La première, c'est le serment « devant la divinité », par conséquent au temple et en présence des prêtres ou juges du temple. Voir la procédure au sujet de la chose perdue § 9, VII, 30-37. La seconde preuve ce sont les attestations des témoins. Il ne semble pas que l'on demande à ceux-ci de prêter serment, comme pour la chose perdue.

La remise d'une somme d'argent par un damqarum à un šamallum avait donc lieu en la présence de témoins. Quoique le § 100 la passe sous silence il suppose cette formalité que la prudence la plus élémentaire imposait et qui du reste était prescrite pour des affaires analogues §§ 7, 122, 123.

§ 107. S'il s'agissait du prix de vente des denrées dont il est question dans le § 104, le šamallum n'aurait eu qu'à produire la quittance qu'il avait dû retirer pour convaincre le damqarum de mauvaise foi. Il s'agit des denrées dont il est parlé au § 104. Le šamallum aurait rendu au damqarum le blé, l'huile, la laine, etc...

§ 105

- 46-51. Si le šamallum a été distrait (négligent) et n'a pas pris la quittance de l'argent qu'il avait donné au damqarum,
 52-54. l'argent sans quittance ne sera pas mis sur le compte.

§ 106

- 55-59. Si un šamallum a pris l'argent du damqarum et (s') il le conteste à son damqarum,
 60-63. Ce damqarum, devant Dieu et des témoins convaincra le šamallum d'avoir pris l'argent
 64-67. et le šamallum donnera au damqarum jusqu'à trois fois autant d'argent qu'il en a pris (reçu).

§ 107

- 68-Col. II, 1. Si un damqarum a commissionné un šamallum et (si) le šamallum a rendu à son damqarum tout ce que le damqarum lui avait donné
 2-5. (si) le damqarum conteste tout ce que le šamallum lui a donné,
 6-8. ce šamallum devant Dieu et des témoins convaincra le damqarum
 9-14. le damqarum, parce qu'il a contesté à son šamallum donnera au šamallum jusqu'à six fois tout ce qu'il avait pris.

qu'il avait été chargé de vendre, sans doute parce qu'il n'avait pas trouvé d'acquéreur. Quoique la présente loi s'applique surtout à la convention exposée par le § 104, le terme général *mi-im-ma* « toute chose », employé ici, n'exclut pas la somme d'argent § 100.

Les preuves dont les mêmes que pour la contestation précédente : le serment au temple et les témoins. Comme pour § 106 la remise des denrées par le damqarum au šamallum avait lieu devant témoins.

Le § 106 condamne le šamallum à donner trois fois au damqarum l'argent qu'on l'avait convaincu d'en avoir reçu. Le § 107 condamne le damqarum, convaincu d'avoir nié à tort la restitution de ses denrées, à donner six fois celles-ci au damqarum. Le législateur a puni à juste titre d'une peine double la même malhonnêteté quand elle provenait du supérieur. Un des principaux buts du code était d'empêcher une pareille injustice. I 37-39, XXIV, 59-78.

Expliquons à la lumière des articles que nous venons d'étudier, le contrat de commission R. 115 Sch. 174, KU III 174, Sippar, Samšu-ditana.

1-6. *1/3 de mine, 62/3 šicles d'argent pour l'achat de 8 kur de blé ; 4 šicles d'argent pour l'achat de sésame, voilà ce que le scribe Ibi-Sin a donné à Warad-Marduk, fils de Nebašhu.*

7-11. *Après l'achèvement de son voyage (haranišu), au mur de Sippar, il donnera 8 kur de blé et, pour les 4 šicles d'argent, autant...*

12. *Et sa quittance sera détruite.*

Témoins et Date.

Dans ce document, on ne rencontre aucun des titres damqarum et šamallum. Mais il semble que l'office du premier soit joué par Ibi-Sin, et que le rôle du second soit rempli par Warad-Marduk. L'argent n'est pas donné, comme dans le § 100, pour en retirer des intérêts. On ne confie pas des denrées pour les vendre sur place, comme dans le § 104. Dans le contrat R. 115, une personne remet une somme d'argent à une autre et la charge de voyager à l'effet de lui acheter du blé et du sésame. La commission donnée dans ce document est donc différente de celle qu'envisageaient les §§ 100 et 104.

Il est question d'une quittance de part et d'autre, sans pourtant qu'il y ait équivalence. Dans les §§ 104 et 105, il s'agit du reçu remis au šamallum par le damqarum, pour l'argent des ventes qui lui a été versé. Ce document le šamallum doit le conserver avec soin, pour le cas de contestation. Dans R. 115, c'est au contraire une quittance que le šamallum avait délivré au damqarum pour l'argent qu'il en avait reçu à l'effet de faire des achats. Dès que le šamallum a remis les denrées achetées au damqarum, il est évident que celui-ci doit détruire la quittance dont il est le possesseur, puisque le šamallum lui a donné les denrées équivalant à son argent.

La différence entre le contrat de commission R. 115 et ceux qui sont visés dans les §§ 100, 104, est une preuve de la diversité de nature des contrats de commission aux pays de Sumer et d'Akkad. De même un usage différent de la quittance dans ces documents atteste la multiplicité de l'emploi des attestations écrites dans ces régions.

§ 108

- 15-21. Šum-ma SAL GAŠ TIN NA (sinnišat kurunnim) a-na ŠĀM (šim)
GAŠ (šikarim) še'am la im-ta ħar i-na abnim ra-bi-tim kaspani
im-ta-ħar ù KI LAM (maħir) šikarim a-na KI LAM (maħir)
še'im um-ta-ši
22-25. SAL GAŠ TIN NA (sinnišat kurunnim) šu-a-ti u-ka-an-nu-ši-ma
a-na me-e i-na-ad-du-ù-ši

§ 109

- 26-33. Šum-ma SAL GAŠ TIN NA (sinnišat kurunnim) ša-ar-ru-tum i-na
É (biti)-ša it-tar-ka-su-ma ša-ar-ru-tim šu-nu-ti la iš-ša-ab-tam-
ma i-na E KAL (ekallim) la ir-di-a-am
34-35. SAL GAŠ TIN NA (sinnišat kurunnim) ši-i id-da-ak.

§ 110

- 36-42. Šum-ma SAL ME NIN AN ša i-na MAL GI A la wa-aš-ba-at É (bit)
GAŠ TIN NA (kurunnim) ip-te-te ù lu a-na šikarim a-na É (bit)
GAŠ TIN NA (kurunnim) i-te-ru-ub
43-44. a-wi-il-tam šu-a-ti i-qal-lu-ù-ši.

8. Débits de boissons fermentées (vin de dattes, sans ou avec huile de sésame), §§ 108-111

D'après tous les articles du code se référant à cette question; les débits de boissons fermentées sont toujours supposés tenus par des femmes.

Dans les lois §§ 108-111, l'idéogramme SAL, désignant une femme, est suivi de deux autres idéogrammes GAŠ et TIN-na. On donne, comme valeur syllabique en accadien, au premier *šikarum* et au second *kurunnu*. Ce sont deux espèces de boissons fermentées. A propos du § 59, nous avons expliqué que dans les pays de Sumer et d'Accad, la culture des palmiers était plus développée que celle de la vigne. De fait le nom *šikarum* signifie surtout *vin de dattes* ou encore *eau de vie de dattes*. *Kurunnu* signifie un vin où intervenait du sésame. Comme dans le texte, les deux idéogrammes ne sont pas unis par le copulatif, il est possible que ce soit un vin de dattes auquel était ajouté de l'huile de sésame. Cette addition améliorait beaucoup la qualité du vin. Ungnad, dont nous suivons la transcription et la traduction, transcrit le seul idéogramme BI ou GAŠ par *šikarum*, c'est-à-dire « vin de dattes » et les deux idéogrammes GAŠ TIN non réunis par le copulatif, par *kurunnu* « vin de dattes additionné d'huile de sésame ».

Comme l'orge abondait en Babylonie, on y fabriquait de la bière. Meissner dit : « Pendant qu'en Babylonie, comme en Égypte, depuis les temps les plus reculés, il y avait une abondante production de bière, on préférait retirer le vin des pays montagneux d'alentour, où il était meilleur. » Les cuves à vin et les cruches fines, que l'on trouve quotidiennement à Karsabad, portent surtout des marques de pays étrangers. « Nous ignorons, si les efforts de Sénachérib pour acclimater en Assyrie les précieux vignobles eurent un résultat durable. » Meissner I, pp. 241, 242.

La boisson fermentée la plus commune aux pays de Sumer et d'Accad était donc le vin de dattes, soit pur, soit additionné d'huile de sésame. Le rédacteur y fait allusion par les mots *šikarum* et *kurunnum*. En adoptant les traductions précises « vin de dattes » et « vin de dattes avec sésame », nous n'entendons toutefois pas exclure les autres boissons fermentées, notamment le vin de raisins, ni surtout la bière et nous donnons à cette section le titre : « marchande de boissons fermentées ».

Les quatre lois relatives aux débits de boissons fermentées sont assez disparates. Interdiction, en cas de paiement en blé, de refuser ou de donner une moins bonne qualité § 108. Devoir de livrer des émeutiers formant une ligue § 109. Défense à la prêtresse d'ouvrir une taverne ou d'y entrer § 110. Tarif de la boisson *ušakanu*, vendue à crédit § 111.

§ 108. Cette loi punit deux délits de la part d'une marchande de vin de dattes avec sésame. Le premier c'est de refuser un paiement en blé de vin de dattes, mais d'exiger de l'argent 15-19. Les mots *ina abnim rabitum* indique une particularité du paiement en argent qu'il importe de comprendre. On pourrait traduire ces mots par « à gros poids ». Comme il n'y avait pas d'argent monnayé, on pesait l'argent pour tous les paiements. Puisqu'il est question d'argent « à gros poids », on ferait allusion à une augmentation frauduleuse du prix. Mais il y a plusieurs motifs de rejeter cette interprétation. Quoi qu'il en soit de la fraude, un fort paiement pour une petite quantité de *šikarum*, serait un nouveau délit, celui de la malhonnêteté, ajouté au délit de refus d'un paiement en blé. On ne voit pas pourquoi on aurait associé deux délits qui n'ont entre eux aucun rapport. Enfin l'adjectif ne signifie pas *lourd* ou *gros*, mais *grand* et *vaste*. On traduit mieux *ina abnim ra-bi-tim* par « sur la grande pierre », c'est-à-dire l'espèce de comptoir nécessaire à la réception du blé donné en paiement. Avec cette traduction, dans les ll. 15-19 il n'y a qu'un seul et même délit, se

§ 108

- 15-21. Si une marchande de vin de dattes avec sésame, pour prix du vin de dattes, n'a pas reçu du blé (mais) a reçu de l'argent sur une grande pierre (comptoir) et aura amoindri la qualité du vin de dattes pour la valeur du blé,
 22-25. cette marchande de vin de dattes avec sésame, on la convaincra et on la jettera à l'eau

§ 109

- 26-33. Si une marchande de vin de dattes avec sésame dans la maison de laquelle des émeutiers se sont ligués, et n'a pas saisi ces émeutiers et ne les a pas amenés au palais,
 34-35. cette marchande de vin de dattes avec sésame sera tuée.

§ 110

- 36-42. Si une prêtresse, qui n'habite pas dans le cloître, ouvre une maison de vin de dattes avec sésame ou est entrée pour (boire du) vin de dattes dans la maison de vin de dattes avec sésame,
 43-44. cette femme libre, on la brûlera.

décomposant en deux fautes : refus de blé en paiement, et réception d'argent sur la grande pierre destinée au versement du blé donné comme prix. Cette traduction est conforme au sens naturel de *rabitum*. La seconde faute ll. 20, 21 rentre dans la catégorie de la première, c'est l'amoindrissement de la qualité du vin, au cas d'un paiement en blé. Il ne faut pas traduire KI LAM (maḫir) par « prix ». Si l'on traduisait « et aura diminué le prix du vin pour le prix du blé », on donnerait aux deux délits punis par la loi § 108 un sens contradictoire. Diminuer le prix du vin pour le prix du blé, c'est bien favoriser l'achat du vin avec du blé, tandis que 15-19 punit celle qui fait le contraire. D'ailleurs c'est ŠAM (*šim*) qui, dans cette loi, signifie prix. Outre le sens de prix d'achat, maḫirum à celui de *valeur, qualité*. Ainsi ce délit s'harmonise avec le premier : sans refuser le blé donné en paiement, la marchande donnerait une boisson fermentée de qualité inférieure, soit parce qu'elle y aurait mis de l'eau, ou que des fruits de moindre qualité auraient été employés pour sa confection, etc..

Cette loi, favorise la vente de la boisson fermentée en donnant toute facilité pour l'achat de celle-ci avec du blé. Or, en Babylonie, les agriculteurs possédaient plus de blé que d'argent. Sans parler des autres documents, le C. H. nous donne l'impression que le blé ne pouvait pas toujours être vendu facilement pour de l'argent. Outre le § 108, nous trouvons des lois qui facilitent aux agriculteurs les paiements en blé, §§ 51, 66, 90, 96.

La sévérité du supplice infligé à la marchande a suggéré à certains auteurs qu'elle était simplement condamnée à être non pas noyée, mais brimée par un bain, interprétation contraire au texte de la loi. Les §§ 109 et 110 édictent aussi la peine de mort. Le supplice de la noyée paraît unir l'ironie à la sévérité, à l'égard de celle qui aurait refusé du blé en paiement de vin de dattes.

La marchande, ici comme dans §§ 109-111 vend du vin de dattes avec huile de sésame *kurunnum*, tandis qu'ailleurs il est simplement question de *šikarum* ou vin de dattes, soit parce que le rédacteur a voulu abrégé, ou soit parce que le *šikarum* était une boisson moins chère et par suite vendue plus communément.

§ 109. *Ša-ar-ru-tum*, du verbe *šararu*, presser, opprimer, être hostile, peut-être traduit ici, à cause du contexte, par « émeutiers ». *It-tar-ka-su*, de *rakasu*, lier, en termes juridiques, signifie « conventions », cela non seulement dans les contrats ou procès, mais encore dans le présent code §§ 7, 47, 51, 122, 123, 128. Aussi peut-on traduire le verbe par « se sont ligués ». Dès le temps de Hammourabi, les débits de boissons fermentées étaient un lieu d'élection pour les complots.

La marchande de vin de dattes ne devait pas saisir et conduire au palais elle-même les émeutiers. Elle pouvait en charger son personnel, ses clients ou la police.

La sévérité de la sanction s'explique parce que la marchande de vins de dattes était responsable de tout ce qui se passait chez elle, donc aussi des complots.

§ 110. Ungnad donne pour équivalents phonétiques aux deux premiers idéogrammes *išippatum* et aux deux seconds *entum*. Le premier nom est le féminin de *išippu*. Or le prêtre appelé ainsi était chargé des purifications cultuelles. Quant à *entu*, féminin de *enu* grand prêtre, il devait désigner une grande prêtresse. Cf. Meissner, *Bab. und Assyr.*, II, pp. 62, 64, 69, 71. Pour traduire SAL ME par *išippatum*, Ungnad s'appuie sur le fait que l'idéogramme ME a la valeur *išippum*. Toutefois, il observe que souvent dans le code SAL ME désigne simplement une épouse aššatu. Quant aux deux idéogrammes sumériens NIN AN (DINGIR) on les traduit généralement par dame ou sœur du dieu, quoique cette traduction ne soit pas

§ 111

45-49. Sum-ma SAL GAŠ TIN NA (sinnišat kurunnim) 60 qa šikari ú SA
KA NI a-na qi-ip-tim id-di-in i-na eburim 50 qu še'im i-li-ki.

§ 112

50-58. Šum-ma a-wi-lum i-na ħar-ra-nim wa-ši-ib-ma kaspam ħarašam
abnam ù bi-iš ga-ti-šu a-na a-wi-lim id-di-in-ma a-na ši-bu-ul-
tim ú-ša-bil-šu

59-63. a-wi-lum šu-ú mi-im-ma ša šu-bu-lu a-šar šu-bu-lu la id-di-in-ma
it-ba-al

64-69. be-el ši-bu-ul-tim a-wi-lam šu-a-ti i-na mi-im-ma ša šu-bu-lu-ma la
id-di-nu ú-ka-an-nu-šu-ma

70-74. a-wi-lum šu-ú a-du 5-šu mi-im-ma ša in-na-ad-nu-šum a-na be-e!
ši-bu-ul-tim i-na-ad-di-in

§ 113

75-III, 5. Šum-ma a-wi-lum e-li a-wi-lim še'am ù kaspam i-šu-ma i-na
ba-lum be-el še'im i-na na-aš-pa-ki-im ù lu i-na ma-aš-ka-nim
še'am il-te-ki

absolument certaine, cf. Meissner, op. laud. II, p. 69. Nous admettons simplement la valeur syllabique *entum* et la traduction « prêtresse ».

C'est la première fois que le C. H. parle des prêtresses. Il en sera encore question au § 127 et dans toute la section § 178-§ 184 consacrée à la dot des prêtresses, des hiérodules et des courtisanes du temple. Comme prêtresses d'une divinité spéciale, le C. H. mentionne seulement les *prêtresses de Marduk*, auxquelles des faveurs spéciales sont accordées. On connaît aussi celles de Sin et surtout celles de Šamaš.

Les idéogrammes MAL GI A sont lus *gagum* et ce nom akkadien signifie cloître. Durant ses fouilles à Sippar, en 1902, Scheil a découvert le cloître des prêtresses de Šamaš. « D'après Scheil, la ville de Sippar, telle que la délimitait l'enceinte encore visible de Nabuchodonosor était un rectangle à peu près régulier de 1.300 mètres de longueur sur 800 de largeur, ce qui représente une superficie de 104 hectares. La plus grande partie de cette superficie avait été autrefois occupée par le *gagum*... Vraisemblablement *Sippar ša Šamaš* n'était guère à l'origine qu'un cloître et un temple. » Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyriologie*, VIII (1911), p. 94. Le *gagum* de Sippar. Le cloître était situé près du temple ; il était séparé par un mur et une porte du reste de la ville. Les prêtresses avaient chacune sa propre maison qu'elles pouvaient se léguer ou se vendre, entre elles. La plupart de ces petites maisons ont été trouvées à peu près intactes. Les documents prouvent que les prêtresses de Šamaš de Sippar étaient fort riches. Toutes les affaires, dont une prêtresse de Šamaš était une des parties contractantes, avaient lieu à la porte du cloître, par ex. : les ventes, les locations, les prêts, etc... Dans le prologue, Hammourabi parle des bienfaits dont il a comblé la ville de Sippar II 25 (voir notre commentaire). La 4^e année de règne de Hammourabi est appelée « celle où l'on construit l'enceinte du cloître (*gagum*) à Sippar ».

D'après les fouilles de Sippar et les documents, les prêtresses paraissent avoir toutes habité le cloître, qui était assez vaste, pour les recevoir. Mais la présente loi nous montre clairement qu'il n'en était pas ainsi, comme l'a compris Meissner, *B. u. A.*, II, p. 68. Cela résulte de la proposition relative « qui n'habite pas dans le cloître ». En outre l'habitation hors du cloître, n'est pas une faute, car la prêtresse n'encourt aucune peine pour cette raison. On ne saurait admettre que toutes les prêtresses devaient habiter le cloître, mais qu'elles avaient la faculté d'en faire des sorties qui ne leur permettraient pas d'ouvrir un débit permanent de boissons fermentées.

Le châtiement du feu ne se retrouve qu'une seule fois : pour l'inceste d'un fils avec sa mère § 157. La prêtresse qui fréquentait ou qui ouvrait une taverne, s'exposait à l'inconduite. Une sanction aussi sévère prouve l'importance attachée à la bonne tenue et à la moralité des prêtresses, en dehors de leurs fonctions sacrées et culturelles. Nous parlerons d'autre part des prostitutions sacrées, §§ 178-184, 187, 192-193. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, p. 69.

§ 111. Ugnad pense que les idéogrammes du texte équivalent à *pihum*, que l'on doit traduire par « eau-de-vie ». Meissner pense qu'il s'agit de bière *B. u. A.*, I, p. 239. Il s'agit en tout cas de vente à crédit, *ana qiptim*.

Afin d'éviter aux abus qui pourraient surgir de part et d'autre, Hammourabi fixe et le prix de vente, et l'époque du paiement.

La loi détermine que le paiement devra être effectué en blé, sans faire la moindre allusion à la possibilité d'acquitter cette dette en argent, ce qui concorde avec le § 108. Les deux lois prescrivent que les paiements

§ 111

45-49. Si une femme (marchande) de vin de dattes avec sésame a donné 60 qa de vin de dattes *usakani* à crédit, à la moisson elle prendra 50 qa de blé.

§ 112

50-58. Si un homme habite sur la route (voyage) et a donné à un homme de l'argent, de l'or, des pierres (précieuses) et ce qui se trouve en sa main (possession) et (les) lui a fait transporter,
 59-63. (si) cet homme n'a pas donné au lieu du transport tout ce qu'il avait à transporter, mais l'a emporté
 64-69. le propriétaire du transport (des objets à transporter) convaincra cet homme de n'avoir pas donné tout ce qu'il avait à transporter
 70-74. et cet homme donnera au propriétaire du transport jusqu'à 5 fois tout ce qui lui avait été donné,

§ 113

75-III. 5. Si un homme a sur un homme (une créance) de blé ou d'argent, et (si), à l'insu du propriétaire du blé, dans le tas ou dans l'endroit de son placement (grenier), il a pris du blé,

de boissons fermentées devaient être effectués en blé et non en argent : la législation babylonienne favorisait l'usage du blé pour les paiements, §§ 51, 66, 90, 96.

C'est pourquoi la moisson est l'époque de l'acquittement de la dette. Puisqu'il achetait à crédit, l'acheteur devait attendre la moisson.

Le qa équivalant à 0,4, 60 qa faisaient 24 litres. S'il s'agit d'eau-de-vie, la quantité était respectable. Du reste on pouvait renouveler un pareil achat. Le législateur a estimé à cette quantité, ce qui convenait pour un achat unique. Le qa de blé valait plus que le qa de boisson.

9. *Le porteur infidèle* § 112

§ 112. Le porteur infidèle est celui qui, au terme du transport, ne veut plus livrer les objets qu'on lui avait donné à transporter.

L'homme, qui habite sur la route *ina harranim wasib*, est essentiellement un voyageur. Cette expression exclut un homme qui déménage, c'est-à-dire qui quitte une demeure fixe pour s'établir dans une autre également fixe. Les objets signalés sont précieux et facilement transportables. Aussi cet homme « habitant sur la route » est-il un personnage exerçant une profession analogue à celle du šamallum, dont il a été question §§ 100-107. Le šamallum fait des voyages pour retirer des profits. Aussi bien que l'homme envisagé dans § 112, il peut recourir à un porteur, pour transporter à une destination déterminée des objets trop abondants et trop lourds, mais le šamallum est le mandataire d'un damqarum, tandis que l'homme de § 112 agit pour son propre compte. On ne dit pas explicitement que la vente est le but du transport. Mais la chose est probable. Pourquoi un homme voyagerait-il sans cesse et ferait-il transporter des objets, sinon pour les vendre ?

Il faut entendre l'argent et l'or soit à l'état brut, soit à l'état d'objets travaillés. Les pierres mentionnées étaient vraisemblablement des pierres précieuses. « Ce qui se trouve dans sa main » indique non seulement des biens meubles, mais probablement aussi des objets de petites dimensions. Le šamallum qui vendait sur place, cf. §§ 100-103 et 104 n'avait pas besoin de porteur.

La loi n'explique pas les moyens employés par le voyageur pour convaincre le porteur d'infidélité. Mais il est certain que les objets avaient été confiés en présence de témoins et moyennant une quittance. Voir les §§ 7, 9-13, 104-105, 122, 123. Pour convaincre son porteur d'infidélité, le voyageur n'avait qu'à produire les témoins devant lesquels il avait remis les objets et qu'à montrer le document attestant cette livraison. On pouvait recourir de plus à la preuve du serment.

Le porteur infidèle est condamné plus sévèrement que le šamallum qui prétend fausement n'avoir pas reçu l'argent du damqarum. Tandis que l'objet de la contestation doit être rendu au triple par le šamallum, il doit être restitué au quintuple par le porteur.

10. *Du créancier* §§ 113-116

Toutes les lois de cette section se rapportent au créancier, désigné par l'expression « un homme qui a (ou : n'a pas) sur un homme (une) créance de blé ou d'argent » que nous retrouvons aussi bien dans le § 113 que dans §§ 114-116. Mais deux questions fort différentes sont traitées par rapport au créancier dans la section §§ 113-116. Le § 113 est relatif au créancier se payant lui-même sur un tas de blé, à l'insu du

- 6-11. a-wi-lam šu-a-ti i-na ba-lum be-el še'im i-na na-aš-pa-ki-im ù lu i-na
 KI UD (maškannin) i-na še'im li-ki-im ú-ka-an-nu-šu-ma
 12-66. še'am ma-la il-ku-ú u-ta-ar ù o-na mi-im-ma šum-šu ma-la id-di-nu
 i-te-el-li.

§ 114

- 17-21. Šum-ma a-wi-lum e-li a-wi-lim še'am ù kaspam la i-šu-ma ni-pu-su
 it-te-pi
 22-25. a-na ni-pu-tim iš-ti-a-at $\frac{1}{3}$ ma-na kaspim i-ša-qal

§ 115

- 26-34. Šum-ma a-wi-lum e-li a-wi-lim še'am ù kaspam i-šu-ma ni-pu-su
 ip-pi-ma ni-pu-tum i-na É (bit) ne-pí-ša i-na ši-ma-li-ša im-tu-ut
 35-37. di-nu-um šu-ú ru-gu-um-ma-am ú-ul i-šu

§ 116

- 38-42. Šum-ma ni-pu-tum i-na É (bit) ne-pí-ša i-na ma-ḥa-zi-im ù lu i-na
 uš-šu-ši-im im-tu-ut
 43-45. be-el ni-pu-tim dam-kar-šu ú-ka-an-ma
 46-50. šum-ma mâr a-wi-lim mâr-šu i-du-uk-ku šum-ma warad a-wi-lim $\frac{1}{3}$
 ma-na kaspim i-ša-qal
 51-53. ù i-na mi-im-ma šum-šu ma-la id-di-nu i-te-el-li.

propriétaire débiteur. Quant au groupe, §§ 114-116, il traite du créancier ayant pris un gage et de ce dernier. Un tel créancier prend le nom de *nipu* et son gage est appelé *niputum*. Cette section comporte donc deux paragraphes.

A. Du créancier s'étant payé lui-même sur un tas de blé, à l'insu de son débiteur. § 113

§ 113. A partir de la l. 8 jusqu'à la l. 13 on retrouve la fin des lignes de cette loi sur le fragment assyrien K RM. 277, Col. III..

Le texte présente deux mots pour désigner le blé que le créancier n'a pas le droit de prendre pour recouvrer le montant de sa créance. *Na-aš-pa-ku*, vient du verbe *šapaku*, amonceler, entasser, doit désigner le tas de blé lui-même. *Ma-aš-ka-num*, vient du verbe *šakanu* placer, déposer, le *m* local ainsi que le déterminatif des noms de lieu KI, l. 9 indique le lieu du dépôt, ce qui équivaut pour nous au grenier. Ainsi il est défendu au créancier de prendre, de sa propre initiative, du blé sur le tas, que celui-ci soit au grenier ou n'y soit pas. Pour convaincre le créancier on devait recourir à des témoins qui connaissaient bien la quantité de blé possédée par le débiteur.

D'après la sanction 12-16, le créancier, qui s'est remboursé lui-même perd tout le montant de sa créance, puisqu'il restitue tout le blé qu'il a pris et puisqu'il est déchu de tout droit à réclamer le blé ou l'argent qu'il avait prêté.

D'après III 1 la créance envisagée peut consister en argent. Or un créancier consent à se payer en blé pour un prêt d'argent. Le législateur a voulu de plus préserver les propriétaires contre ceux qui voulaient leur enlever leur blé sans leur consentement. Cette loi est donc à ajouter à celles qui favorisent les paiements en blé §§ 51, 56, 90, 96, 108 et 111.

B. Du créancier ayant pris une personne en gage et de ce gage. Du *Nipu* et du *Niputum* §§ 114-116

Le § 114 sévit contre le faux créancier ayant pris des gages. Les deux articles suivants traitent de la mort du gage dans la maison de celui qui l'a pris : le § 115 de sa mort naturelle et le § 116 de sa mort causée par des coups ou de mauvais traitements. Le verbe *nipu*, est employé pour signifier « prendre un gage ». Le participe *nipu* indique « celui qui a pris le gage ». Le nom *niputum* désigne « l'être pris en gage ».

Le § 115 suppose que le gage est un être vivant. Le § 116 précise qu'il s'agit d'un homme libre ou d'un esclave. Dans tout le groupe § 114-116, le *niputum* ou gage envisagé paraît donc être une personne. Cependant le § 241 nous apprend que l'on pouvait prendre en gage des bœufs. Nous retrouvons dans cette loi et le nom *niputum* et le verbe *nipu* *il-te-pi*. Voir notre commentaire.

- 6-11. cet homme on le convaincra d'avoir, à l'insu du propriétaire du blé, pris du blé dans le tas ou dans le lieu de son placement (grenier),
 12-16. et il rendra du blé autant qu'il en a pris et il sera frustré de tout ce qu'il avait donné.

§ 114

- 17-21. Si un homme n'a pas sur un homme (une créance) de blé ou d'argent et a engagé son gage
 22-25. pour chaque gage, il paiera un tiers de mine d'argent.

§ 115

- 26-34. Si un homme a sur un homme (une créance) de blé ou d'argent et si son nipu (créancier ayant pris un gage) a pris un gage et si le gage (niputum) est mort, dans la maison de son nipu, par sa destinée,
 35-37. cette cause ne comporte pas de réclamation.

§ 116

- 38-42. Si le gage (niputum) est mort, dans la maison de son nipu, par coups ou par mauvais traitements,
 43-45. le propriétaire du gage convaincra son damqarum,
 46-50. et s'il (le gage) était fils d'homme libre, on tuera son fils, et s'il était esclave d'homme libre, il (le damqarum-nipu) pèsera un tiers de mine d'argent ;
 51-53. et de quoi que ce soit qu'il avait donné, il en sera entièrement frustré.

Observons l'absence du mot créance ou dette *ehiltum* dans §§ 114-116, à la différence des §§ 117 et 119. Si le terme n'y est pas, la chose s'y trouve.

Puisque la loi suppose les gages pris illégitimement, il faut croire que le propriétaire des gages n'a pas eu la puissance de mettre obstacle à ses infractions au droit et que, pour se faire rendre justice, il ait dû recourir aux juges.

§ 115. Un créancier prenait une personne en gage pour l'utiliser et la faire travailler. Cependant dans les lois §§ 114-115 il n'est pas parlé de la contrainte *kiššatum*, comme dans les §§ 117 et 118. Nous devons en conclure que l'on traitait moins durement les personnes données en gage que celles qui étaient livrées à la contrainte. Cependant d'après le § 116 les personnes données en gage pouvaient être maltraitées et frappées pourvu que la mort ne résulte pas de ces mauvais traitements.

C'est la mort naturelle qui est exprimée par la formule « est mort par suite de sa destinée » *ina ši-mu-ti-ša*. Il y a là un cas de force majeure. Quand un tel accident se produit dans la maison du nipu, personne n'est autorisé à réclamer contre lui.

§ 116. Il en allait tout autrement quand le niputum était mort dans la maison du nipu par suite de coups ou de mauvais traitements.

Il fallait avant tout prouver la culpabilité du nipu, ll. 43-45. Voici les éléments du procès : D'un côté, ce n'est pas le niputum qui intervient, mais bien son maître ou son propriétaire. D'après le contexte le niputum est « un fils d'homme libre » ou un esclave. Or ni l'un ni l'autre n'ont à intervenir : puisque le premier est sous la dépendance de son père et le second sous celle de son maître. « Le maître du niputum », est donc ou le père ou le propriétaire du gage. L'autre partie n'est pas appelée *nipu* mais *damqarum* qui correspond ici au nipu. C'était donc la plupart du temps, sinon toujours, le damqarum qui prenait des gages. Un des principaux rôles du damqarum était de fournir des fonds. Or pour être autorisé à prendre des gages, d'après les §§ 114, 115, il faut avoir prêté à quelqu'un du blé, de l'argent, ou un autre bien. Pour prouver la culpabilité du damqarum, les parties allaient certainement devant les juges du roi. Ceux-ci écoutaient la plainte du maître du gage, examinaient les traces des coups et des mauvais traitements sur le corps du niputum, entendaient les témoins, faisaient prêter serment, enfin suivaient la procédure habituelle.

On infligeait au damqarum coupable deux sanctions : l'une pour venger la mort du gage, en tant que personne 46-50 et l'autre pour dédommager de sa mort en tant que gage 51-53. Rien de plus juste que cette dualité de sanction. Le propriétaire de la personne donnée en gage, que celle-ci ait été son fils ou son esclave éprouvait, du fait de sa mort, une peine morale qui exigeait réparation. D'autre part, le gage avait une valeur matérielle équivalant sensiblement à la quantité de blé ou à la somme d'argent de la dette.

Pour la réparation de la peine morale causée par la mort du gage, le législateur a distingué si celui-ci

§ 117

54-60. Šum-ma a-wi-lam e-ḫi-il-tum iṣ-ba-su-ma DAM (aššat)-su mār-šu
 ù marat-šu a-na kaspim id-di-in ù lu a-na ki-iš-ša-a-tim it-ta-an-
 di-in

61-64^a. MU (šattam) 3 kam É (bit) ša-a-a-ma-ni-šu-nu ù ka-ši-ši-šu-nu
 i-ip-pí-šu

64^b-67. i-na ri-bu-tim ša-at-tim an-du-ra-ar-šu-nu iš-ša-ak-ka-an

§ 118

68-73. Šum-ma wardam ù lu amtam a-na ki-iš-ša-tim it-ta-an-di-in dam-
 qar u-še-te-iq a-na kaspim i-na-ad-din ú-ul ib-ba-gar.

était un fils d'homme libre ou son esclave. Dans le premier cas, le fils du damqaru-nipu devait être mis à mort. Dans le second cas, une somme d'argent représentant largement le prix de l'esclave était considérée comme une compensation suffisante. Le contrat F 11 (Schorr 152 ; KU III 542) Sippar, Hammourabi alloue au propriétaire d'un esclave loué, le tiers d'une mine d'argent au cas de la mort de celui-ci.

Il est injuste de tuer, non point le coupable, mais son fils. Cette injustice, caricature du talion, nous la retrouvons dans deux autres lois du C. H. : § 210, d'après laquelle on devra tuer la fille d'un agresseur ayant causé l'avortement et la mort d'une femme de condition libre et le § 230 qui oblige à tuer le fils de l'architecte d'une maison, dont l'écroulement a entraîné la mort du fils du propriétaire. En second lieu, le châtement est mesuré non pas au crime lui-même, mais à la classe sociale de la victime. Cette différence d'appréciation qui choque nos idées sur l'égalité de tous devant la justice, se retrouve dans le code pénal pour les coups et blessures §§ 196-214.

Pour dédommager le propriétaire du gage tué de sa valeur matérielle, il est juste que le damqaru-nipu soit frustré de tout le montant de sa créance, de blé, d'argent, ou d'autre chose. Par le fait qu'une personne est donnée en gage du paiement d'une dette, elle est censée posséder une valeur équivalente au montant de cette dette.

11. De la livraison à la contrainte pour dettes §§ 117-119

De ces trois lois, la première parle de la contrainte des membres de la proche famille du débiteur et les deux autres envisagent celle de ses esclaves.

Les lois de cette nouvelle section sont en rapport avec celles de la section précédente § 114-§ 116. De part et d'autre il s'agit de personnes soumises à la puissance d'un débiteur et possédées par un créancier pour recouvrer sa créance. Mais, il y a entre les deux groupes §§ 114-116 et §§ 117-119 des différences telles qu'il faut les répartir en deux sections différentes.

Dans §§ 114-116, c'est un créancier qui prend des personnes chez lui à titre de gage. D'où les expressions *nipu* et *niputum* pour désigner le créancier qui a pris un gage, et la personne qu'il fait habiter chez lui à titre de gage. S'il est clair que le créancier faisait travailler le gage qui habitait chez lui, l'absence de l'expression « pour la contrainte » montre que le gage était astreint à un travail moins rude que la personne livrée selon les §§ 117-119. Aucune loi ne fixe la durée du séjour du *niputum* chez le *nipu*. Il semble bien que le gage était rendu au débiteur, dès qu'il avait acquitté sa dette.

Dans le groupe §§ 117-119, si le débiteur prend l'initiative de livrer à son créancier une personne de sa proche famille, il n'a nullement l'intention de donner un gage, c'est-à-dire de faire patienter son créancier. Mais il prétend éteindre sa dette, au moyen du rude travail, « de la contrainte » qu'accomplira la personne qu'il a remise entre les mains de son débiteur. Quand il s'agit d'une personne de condition libre, le législateur a estimé que trois ans de contrainte suffisaient pour éteindre la dette. Alors seulement, le membre de la famille contraint pourra revenir, § 117, et la dette sera annulée. Quand il s'agit d'un esclave, il semble que la durée doive être perpétuelle § 118, sauf le cas d'une esclave qui, ayant donné des enfants à son maître, doit être rachetée § 119.

Il s'agit donc dans §§ 114-116, ainsi que l'indique la terminologie, de personnes réellement données en gage et devant être rendues à leur maître lors de l'acquittement de la dette, tandis que dans § 117-§ 119 il s'agit d'un moyen de payer la dette qui dispense de verser le montant de celle-ci. Mais le débiteur avait toujours la faculté, comme le prouve le § 119, de libérer la personne qu'il avait soumise à la contrainte, en remboursant le blé ou l'argent emprunté.

§ 117. Cette loi envisage le cas d'une personne de la proche famille du débiteur livrée par lui à la contrainte pour éteindre ses dettes. Nous trouvons des allusions à une situation analogue soit dans le C. H. § 151 soit dans le *Recueil de lois assyriennes* §§ 40, 49, B, C.

Ešiltum signifie dette ; voir § 38 XII, 29. Un mot presque synonyme est hubullum, employé dans C. H. § 151 et dans *R L A* §§ 40 et 49. On pense que le premier de ces termes signifie la dette simple, et le second la dette avec intérêt.

C'est une métaphore assez hardie de dire qu'« une dette saisit un homme ». Le § 151 dit plus simplement que c'est le créancier bel hubullim qui opère cette saisie.

§ 117

- 54-60. Si une dette a saisi un homme, et (si celui-ci) a donné pour l'argent
et a livré pour la contrainte son épouse, son fils et sa fille,
61-64^a. ils travailleront durant trois ans (pour) la maison de leur acheteur
et de celui qui les contraint,
64^b-67. à la quatrième année, (cette maison) les mettra en liberté.

§ 118

- 68-73. Si le damqarum fait passer ailleurs, donne pour de l'argent l'esclave
homme ou l'esclave femme qu'il avait livré pour la contrainte.
il ne réclamera pas

Pour se libérer, le débiteur livre à son créancier les personnes de sa proche famille : son épouse, son fils et sa fille. Toutes ces personnes ne sont pas nécessairement livrées. Il y avait des dettes que la contrainte d'un seul membre de la famille suffisait à éteindre. Le § 151 envisage le cas de la livraison de la seule épouse. Le *R L A* ne nous parle que des filles données pour la contrainte §§ 40, 49, B. C. Mais d'après § 117 le montant de sa dette pouvait exiger de la part du père le sacrifice de plusieurs de ses fils ou de ses filles.

L'argent, pour lequel ces membres de la proche famille sont donnés au créancier *ana kaspim*, est évidemment celui de la dette. D'après le contexte, ce n'est pas pour s'enrichir en recevant de l'argent, c'est pour éteindre une dette, que le débiteur livre ses proches. Néanmoins cet acte équivaut à une véritable vente. Voilà pourquoi, le créancier est appelé leur acheteur *ša-a-a-mi-šu-nu*, l. 62.

Toutefois ces livraisons devaient profiter au créancier. Or la suite du texte nous indique que celui-ci retrouvera l'équivalent de son argent en livrant à la contrainte *ana ki-iš-ša-a-tim* les personnes qui lui ont été remises. Et il n'y a pas de doute qu'il s'agisse d'une contrainte au travail, puisqu'il est dit « ils travailleront » *i-ip-pi-šu* dans la maison de celui qui les a contraints, ll. 1-64. C. H. § 151 est muet sur ce travail forcé ; il parle simplement de la saisie. Mais *R L A* § 40, B, C ont l'équivalent du mot « contrainte », dans le terme *ki šaparte* « comme travail ». Les §§ B. C. s'expriment d'une façon particulièrement semblable à celle de § 117, en nous parlant « de fils ou de fille d'un homme libre habitant chez un autre comme argent et comme travail » *ki-i ša-par-ti*. La loi babylonienne ne précisant pas plus que les lois assyriennes, la nature du travail, le créancier devait donc avoir le droit de faire travailler à sa guise les personnes cédées.

Ce travail durera trois ans, et la quatrième année les personnes contraintes seront mises en liberté. La loi ne parlant d'aucune somme à verser pour solder la dette, il faut en conclure que celle-ci est complètement éteinte, que le créancier a été entièrement payé par le travail des personnes que lui avait livrées son débiteur.

Le débiteur, dont il s'agit au § 117, devait être bien pauvre pour n'avoir pas d'esclave à livrer à la contrainte, et pour être obligé d'y envoyer sa femme, son fils et sa fille.

Il y a une certaine analogie entre la durée de la contrainte des membres de la famille d'un homme libre akkadien et la durée du temps de l'esclavage d'un hébreu. « Si tu achètes un esclave hébreu, durant six ans, il travaillera, et la septième année il sortira en liberté gratis. » *Exode XXI 13*.

Si *R L A* §§ 40, 49, B, C envisagent des filles ou fils d'un homme libre livrés à un créancier, pour être soumis à la contrainte, tout comme le § 117, les lois assyriennes ne traitent pas directement de la contrainte des membres de la famille comme la loi babylonienne.

Les lois assyriennes §§ 40 et 49 envisagent le mariage de la fille d'un homme libre, qui l'a donnée à son créancier pour la contrainte, fait par ce créancier. § 40 suppose un tel mariage effectué. (Voir notre commentaire pp. 211-214). Le § 49 stipule qu'un créancier ne peut marier la fille de son débiteur, qui habite chez lui pour la contrainte, qu'autant que son père, ou, à son défaut, ses frères y consentent.

Quant aux deux lois assyriennes B et C, elles interdisent à un créancier, de vendre le fils ou la fille d'un homme libre, qui habite chez lui pour éteindre une dette par la contrainte, soit en pays assyrien B, soit en pays étranger C.

R L A §§ 40 et 49 sont en désaccord avec le § 117 qui, loin de supposer que le créancier puisse marier la fille de son débiteur livrée à la contrainte, spécifie au contraire qu'au bout de trois ans elle reviendra chez son père.

R L A §§ B, C s'accordent par contre avec le § 117 qui ne suppose pas qu'un créancier puisse vendre la fille d'un homme libre soumise chez lui à la contrainte.

§ 118. Cette loi et la suivante envisagent le cas où des esclaves ont été livrés à la contrainte pour éteindre une dette.

La première loi spécifie qu'un esclave, de l'un ou l'autre sexe, peut être vendu par le créancier qui le détient pour la contrainte. Le débiteur, son ancien maître, n'avait alors aucune réclamation à faire ; il s'ensuit que les esclaves étaient livrés à la contrainte à perpétuité, contrairement aux personnes libres § 117. *R L A* §§ B, C interdisant seulement la vente des personnes libres, il était loisible au débiteur de racheter son esclave à son nouvel acquéreur. Nous avons ici une nouvelle preuve que les damqarum, en gens fortunés, étaient les banquiers et par suite les créanciers, les plus ordinaires. Cf. § 116.

§ 119

74-78. Šum-ma a-wi-lam e-ṣi-il-tum iṣ-ba-su-ma amat-su ša mari (meš)
ul-du-šum a-na kašpim it-ta-din
IV, 1-3. kasap dam-gar iṣ-ku-lu be-el amtim i-ša-ḡal-ma amat-su i-pa-ṭar

§ 120

4-9. Šum-ma a-wi-lum še'a-šu a-na na-aš-pa-ku-tim i-na É (bit) a-wi-lim
iṣ-pu-uk-ma i-na ga-ri-tim i-ib-bu-ú-um it-tab-ši
10-12. ù lu be-el É (bitim) na-aš-pa-kam ip-te-ma še'am il-ki
13-16. ù lu še'am ša i-na É (biti)-šu iṣ-ša-ap-ku a-na ga-am-ri-im it-ta-ki-ir
17-18. be-el še'im ma-har i-lim še'a-šu ú-ba-ar-ma
19-23. be-el É (bitim) še'am ša il-ku-ú uš-ta-ša-na-ma a-na be-el še'im
i-na-ad-di-in.

§ 121

24-30. Šum-ma a-wi-lum i-na É (bit) a-wi-lim še'am iṣ-pu-uk i-na ša-na-at
a-na 1 ŠE GUR E 5 qa še'im ID (idi) na-aš-pa-ki-im i-na-
ad-di-in.

§ 119. Cette loi examine le cas où l'homme endetté avait donné pour l'argent et livré à la contrainte une esclave lui ayant procuré des enfants. Probablement, il s'agit d'une esclave donnée par l'épouse à son mari afin d'en avoir des enfants selon le § 144 et selon la conduite de Sara, de Rachel et de Léa, Gen. XVI 1-4 ; XXX 3-5, 9-11. Peut-être le mari avait-il pris l'initiative d'admettre cette esclave comme concubine. §§ 170, 171^a.

Le débiteur doit se procurer le plus tôt possible de l'argent et racheter son esclave. Ce rachat obligatoire de l'esclave ayant donné des enfants est en harmonie avec l'interdiction faite au § 146 de vendre une telle esclave et avec la répugnance éprouvée par Abraham lorsque Sara lui demande de chasser Agar, qui lui avait donné Ismael, Gen. XXI 10-12, tandis qu'avant la naissance de cet enfant il avait laissé à Sara toute liberté de traiter Agar, comme elle le voudrait, Gen. XVI 6.

Ici, comme dans le § 118, le créancier est un damqarum.

12. Dépôts §§ 120-126

Cette section se divise en deux groupes de lois, dont le premier concerne les dépôts de blé §§ 120, 121 et le second les dépôts d'argent, d'or et de tout autre chose §§ 122-126.

A. Blé emmagasiné dans le grenier d'un autre §§ 120, 121

A propos du créancier, il a déjà été question de blé emmagasiné et nous avons trouvé le nom *napaškum*, qui signifie magasin ou grenier § 113. Mais, ici le blé est emmagasiné dans le grenier d'un autre, tandis que au § 113 on ne donne aucune indication sur le propriétaire du grenier, si bien que l'on peut croire qu'il s'agit dans cette loi ou d'un grenier public ou de celui du débiteur lui-même.

Le code contient deux lois sur le blé emmagasiné dans le grenier d'un autre : l'une sur le vol de blé par le dépositaire § 120 et l'autre sur le prix annuel de l'emmagasinement § 121.

§ 120. Le document assyrien Rm 277 verso Col. III, reproduit avec quelques variantes les lignes 15-21.

Le maître de la maison est condamné pour avoir pris du blé, emmagasiné chez lui l. 20. *Ibbum*, l. 9 signifie « déchet » et les ll. 10-12 montrent clairement que celui-ci est dû à un vol dont le propriétaire du grenier est la victime. Mais comment la contestation signalée ll. 13-16 équivaut-elle à un vol et comment fait-on appel au serment du propriétaire du blé pour dirimer cette controverse en sa faveur ?

Selon Koschaker, l'hypothèse exprimée par les lignes 13-16 « soit qu'il ait tout à fait contesté le blé qui avait été emmagasiné dans sa maison » ne cadre pas avec le reste de la loi. La suppression de ce passage rendrait l'article tout à fait clair. Il en conclut que les ll. 13-16 sont une glose.

§ 119

74-78. Si une dette a saisi un homme et s'il a donné pour l'argent son esclave qui lui a enfanté des enfants,

IV, 1-3. le maître de l'esclave pèsera l'argent que le damqaru avait pesé et il délivrera son esclave.

§ 120

4-9. Si un homme a emmagasiné son blé pour emmagasinement (garde) dans la maison d'un homme et (si) dans le grenier un déchet a eu lieu,

10-12. soit que le maître de la maison ait ouvert le grenier et ait pris du blé,

13-16. soit qu'il ait contesté, pour la totalité, le blé, qui avait été emmagasiné dans sa maison,

17-18. le maître du blé déclarera son blé devant Dieu,

19-23. et le maître de la maison doublera le blé qu'il a pris et le donnera au maître du blé.

§ 121

24-30. Si un homme a emmagasiné, dans la maison d'un homme, du blé, par an pour un gur de blé, il donnera 5 qa de blé (comme) prix du magasin

En effet la contestation marquée par les ll. 13-16 était impossible, et en tout cas ce n'était pas un serment qui pouvait donner une solution.

La dénégation du dépositaire pouvait porter soit sur le fait du dépôt, soit sur l'existence d'un reste de blé, à la suite des prélèvements faits par le propriétaire de ce blé. Or il était impossible de nier le dépôt : un transport d'un amas de blé a toujours des témoins, officiels ou non. De plus le possesseur du grenier, dont la profession était de recevoir des dépôts de blé, devait délivrer à ses clients des attestations relatives à ces dépôts. Le dépositaire ne pouvait pas non plus prétendre faussement que l'amas de blé était épuisé par suite des prélèvements successifs effectués par son propriétaire, car ceux-ci ne pouvaient s'effectuer sans accords, actes qui permettaient de déterminer l'état du stock.

De plus, le serment prêté par le propriétaire du blé, ne dirimait pas la contestation soit sur le fait du dépôt, soit sur l'état du stock. Le recours à des témoins, tels que les porteurs du blé et aux relevés de compte, était plus efficace.

Mais on comprend le recours au serment du possesseur du blé pour évaluer la quantité de cette céréale prise par le dépositaire. Tout d'abord il fallait convaincre le propriétaire de la maison d'avoir ouvert le grenier et d'avoir pris du blé à son client. A cet effet, on pouvait faire appel à des témoins éventuels, et, en tout cas, invoquer le désaccord des relevés de compte des deux propriétaires. Si, une fois le vol par le propriétaire de la maison établi, soit par témoins, soit autrement, la quantité de blé dérobée restait à évaluer le relevé de compte du propriétaire du blé y suffisait. Il était naturel d'imposer à celui-ci de garantir par un serment divin les attestations de sa tablette.

Fort de ces raisons Koschaker tient pour une interpolation des rédacteurs les lignes 13-16. Remarquant que le § 124 parle de contestation et condamne l'auteur de celle-ci à la restitution au double tout comme le § 120 ll. 19-23, il pense qu'un rédacteur aura ajouté les ll. 13-16 dans le § 120 pour l'harmoniser avec le § 124. Cf. Koschaker, *pp.* 67-72.

Abstraction faite de cette dernière explication, purement hypothétique, les observations du juriste allemand sont fondées et la suppression des lignes 13-16 rend le § 120 beaucoup plus clair. Toutefois, l'introduction d'une glose dans un exemplaire du code de Hammourabi aussi ancien que celui de la stèle du Louvre, est difficile à expliquer.

§ 121. Cette loi fixe le prix qui devait être payé à celui, dans la maison duquel on emmagasinait du blé.

Les frais de magasin revenaient au soixantième du blé emmagasiné. En effet le kur de blé valant 300 qa, cinq qa équivalent au soixantième. Si l'on veut une évaluation en litres, le kur équivalant à 120¹ et le qa à 0¹/₄, on arrive au tarif de 2 litres pour 120 litres.

L'établissement d'un prix annuel d'emmagasinement du blé prouve qu'en pays akkadien, il y avait des gens qui exerçaient la profession de recevoir en dépôt le blé des autres et qui avaient des maisons assez vastes pour servir de magasins à blé.

§ 122

- 31-36. Šum-ma a-wi-lum a-na a-wi-lim kaspam ħurašam ù mi-im-ma šum-ša
a-na ma-ša-ru-tim i-na-ad-di-in
37-39. mi-im-ma ma-la i-na-ad-di-nu ši-bi ú-kal-lam
40-43. ri-ik-sa-tim i-ša-ak-ka-an-ma a-na ma-ša-ru-tim i-na-ad-di-in.

§ 123

- 44-47. Šum-ma ba-lum ši-bi ù ri-ik-sa-tim a-na ma-ša-ru-tim id-di-in-ma
48-49. a-šar id-di-nu it-ta-ak-ru-šu
50-52. di-nu-um šu-ú ru-gu-um-ma-am ú-ul i-šu.

§ 124

- 53-59. Šum-ma a-wi-lum a-na a-wi-lim kaspam ħurašam ù mi-im-ma šum-ša
ma-ħar ši-bi a-na ma-ša-ru-tim id-di-in-ma
60. it-ta-ki-ir-šu
61-62. a-wi-lam šu-a-ti u-ka-an-nu-šu-ma
63-65. mi-im-ma ša ik-ki-ru uš-ta-ša-na-ma i-na-ad-di-in

§ 125

- 66-75^a. Šum-ma a-wi-lum mi-im-ma-šu a-na ma-ša-ru-tim id-di-in-ma a-šar
id-di-nu ù lu i-na pí-il-ši-im ù lu i-na, na-ba- ... al-ka-at-tim
mi-im-mu-šu it-ti mi-im-me-e be-el É (bitim) iħ-ta-li-iq
75^b-V_r 2. be-el É (bitim) ša i-gu-ma mi-im-ma ša a-na ma-ša-ru-tim id-di-nu-
šum-ma ú-ħal-li-ku ú-ša-lam-ma a-na be-el NĪG GA (namkurim)
i-ri-a-ab
3-7. be-el É (bitim) mi-im-ma-šu ħal-ga-am iš-te-ne-i-ma it-ti šar-ra-ga-ni-šu
i-li-ki

B. Dépôts d'argent, d'or et de toute autre chose §§ 122-126

Le groupe §§ 122-126 concerne les dépôts d'argent, d'or et de tout autre chose. Dans ces articles, sauf dans le dernier, se retrouve la formule « il a donné en garde » *innadin ana mašarulim*.

Seuls l'argent et l'or sont explicitement mentionnés. Le reste est indiqué par la formule générale *mimma šumšu* « tout ce qui a son nom » que nous traduisons par « toute autre chose ». Le § 7, qui se rapporte autant aux dépôts qu'aux achats, énumérât outre l'argent et l'or, des esclaves de l'un et l'autre sexe, du gros et du petit bétail, des ânes. Les contrats de dépôt, mentionnent de plus : des meubles, du plomb, des dattes, des certificats de dignités, d'héritages, etc...

Le § 122 indique les formalités devant accompagner les dépôts. Les §§ 123 et 124 règlent les contestations faites par le dépositaire, suivant que le dépôt a été accompagné ou non des formalités requises au § 122. Enfin les §§ 125 et 126 traitent de la perte du dépôt effective et par vol § 125 ou simulée et exagérée § 126.

§ 122. Les conditions pour les dépôts d'argent, d'or et de toute chose se ramènent à deux : déposer devant témoins et conclure les conventions ri-ik-sa-tim. Déjà par le § 7 nous savions que telles étaient les formalités requises pour les dépôts. Le § 122, à la différence du § 7, n'impose pas sous peine de mort, l'observation de ces formalités. Ceci ressort clairement du § 123.

Les conventions prescrites devaient, cela va de soi, être inscrites sur un document scellé, ce qui est confirmé par les nombreux actes de dépôt. Les documents relatifs aux dépôts exigent : le signalement de la chose déposée, les noms du déposant et du dépositaire, la présence de témoins, l'époque de la restitution du dépôt. Parfois les noms des témoins sont inscrits dans le contrat lui-même VS. VIII 123-124 (Sch. 70, KU IV 842) Sippar, Hammourabi. Parfois la durée du dépôt est déterminée d'une façon expresse. Ainsi un contrat stipule que la restitution d'un dépôt de plomb doit avoir lieu dans quinze jours CT VIII 37^a (Sch. 69, KU III 171) Sippar Hammourabi. Le plus souvent on dit que l'objet doit être rendu à la demande de son propriétaire. Quelquefois on insérait des clauses pour dégager la responsabilité du dépositaire, par exemple pour la fuite ou la mort d'un esclave déposé VS VIII 123-124. D'autres fois on spécifiait que le dépositaire pouvait se servir du dépôt. Les §§ 123 et 124 montrent que le document consignait le dépôt servait éventuellement à prouver sa réalité.

D'après M. 28 (Sch. 235, KU III 97) Warka, Hammourabi, une fois l'objet du dépôt restitué, on trempait dans l'eau et on détruisait la tablette le mentionnant.

§ 123. Celui qui a négligé de se conformer aux formalités prescrites pour le dépôt par le § 122, perdrait l'objet qu'il avait déposé sans avoir le droit de faire une réclamation.

§ 122

- 31-36. Si un homme a donné en garde à un homme de l'argent, de l'or et toute autre chose
 37-39. il montrera aux témoins tout ce qu'il a donné
 40-43. il fixera les conventions et (alors) il donnera en garde.

§ 123

- 44-47. Si sans témoins ni sans conventions il a donné en garde
 48-49. et (si) là, où il a donné, on lui conteste,
 50-52. cette cause n'a pas (ne comporte pas) de réclamation.

§ 124

- 53-59. Si un homme a donné en garde devant témoins de l'argent, de l'or ou toute autre chose
 60 et (s') il (le dépositaire) lui conteste,
 61-62. cet homme-là, il (le propriétaire) le convaincra
 63-65. et tout ce qu'il a contesté, il doublera et donnera (au propriétaire).

§ 125

- 66-75^a. Si un homme a donné en garde sa chose (son bien) et si là où il l'a donnée, soit par effraction, soit par escalade son bien avec les biens du maître de la maison s'est perdu,
 75^b-V_r 2. le maître de la maison, qui a été inattentif, remplacera et restituera au propriétaire du bien le bien qui lui avait été donné en garde et qu'il a laissé perdre ;
 3-7. le maître de la maison recherchera sa chose perdue et la prendra à son voleur.

Au contraire, le § 7 condamne à mort comme voleur l'acquéreur ou le dépositaire ayant omis les formalités des témoins et du contrat. Voir la raison de cette anomalie au § 7.

§ 124. Pour le dépôt, dont il est ici question, on n'a rempli qu'une des deux formalités prescrites par les §§ 122 et 7, celle des témoins ; on a négligé de fixer les conventions par un document, sans quoi la contestation n'aurait pas été possible, non seulement grâce à l'appel aux témoins, mais surtout grâce au document écrit et signé. Un texte authentique constitue une preuve péremptoire et matérielle. Comme il n'y a pas de document écrit, il est impossible d'empêcher les contestations. Il y a des témoins, mais le propriétaire doit les citer devant les juges pour convaincre le dépositaire de mensonge et de vol. Celui-ci sera condamné à restituer au double tout ce qu'il a pris, tout comme le dépositaire ayant volé du blé.

On peut donc discerner trois cas présentés par les §§ 122, 123, 124.

- 1° quand les formalités prescrites par le § 122 ont été observées, toute contestation est impossible, car elle serait aussitôt arrêtée par l'appel aux témoins et surtout par la production du document relatant les conventions. Aussi le législateur a-t-il jugé superflu d'édicter une loi pour dirimer les contestations dans le cas où l'on s'était conformé au § 122 ;
- 2° quand aucune des deux formalités prescrites par le § 122 n'avait été observée, on n'avait aucune preuve pour convaincre de mensonge un dépositaire qui contestait. C'est pourquoi le législateur a décidé que, dans ce cas, il était inutile de réclamer, que l'on n'était pas fondé à le faire § 123 ;
- 3° quand on avait suivi une des formalités prescrites par le § 122, la citation des témoins, la controverse ne pouvait pas être dirimée tout d'un coup comme dans le cas de l'existence d'un document écrit, il fallait arriver à une décision grâce à un jugement.

Cette explication du § 124, supprime les difficultés qu'éprouvent Koschaker du fait de la seule mention de la formalité des témoins et du silence sur la formalité des conventions écrites dans le § 124. Il est donc inutile de supposer avec cet auteur que le § 124 serait l'écho d'une loi plus ancienne, où des témoins seulement étaient exigés pour les dépôts, tandis que les §§ 122-123 représenteraient une législation plus récente, où l'on demandait, pour les dépôts, à la fois des témoins et des conventions écrites. Quant au fait que les §§ 122 et 124 énumèrent avec le même soin les objets du dépôt, on conviendra qu'il n'est pas l'indice d'une addition. Cf. *op. cit.*, pp. 19-25.

§ 125. Cette loi et la suivante se rapportent au vol du dépôt, mais ici il s'agit d'un vol réel, tandis que dans le § 126 le vol est faux ou exagéré.

Nous retrouvons dans §§ 125 et 126, aussi bien que dans §§ 9-13, l'expression « chose perdue » *mimmn*

§ 126

8-14. Šum-ma a-wi-lum mi-im-mu-šu la ḥa-li-iq-ma mi-im-mu-ú-a ḥa-li-iq
iq-ta-bi ba-ab-ta-šu ú-te-ib-bi-ir

15-19. ki-ma mi-im-mu-šu la ḥal-ku ba-ab-tu-šu i-na ma-ḥar i-lim ú-ba-ar-
šu-ma

20-24. mi-im-ma ša ir-gu-mu uš-ta-ša-na-ma a-na ba-ab-ti-šu i-na-ad-di-in.

halgum pour « chose volée ». Dans § 125 il s'agit d'une chose perdue par suite d'un vol, cette perte étant due à une effraction ou à une escalade, et le dépositaire reprend au voleur : « il la prendra à son voleur » itti šar-ra-ga-ni-šu. Les §§ 9, 10, traitent de voleur et condamnent à mort celui qui prétend faussement que sa chose a été perdue « il a volé, il sera tué » šar-ra-aq *id-da-ak* VII 39, 58. Mais tapdis que les §§ 9-13 considéraient une chose perdue par vol chez son propriétaire, le § 125 parle d'un dépôt perdu par vol chez un dépositaire.

Après avoir indiqué qu'il s'agit d'un dépôt, le rédacteur fait allusion à deux procédés pour le voler. *Ina pīšim* « par une brèche », nous avons déjà trouvé ce mot au § 21, ll. 16 et 18. Scheil a donné en premier lieu à *nabalkallum*, le sens d'« escalade » qu'ont admis Ungnad, Edwards, Mari, Koschaker, etc... et qui convient au contexte, où il est question de vol. C'était pour le perforeur que le voleur avait escaladé le toit en forme de terrasse. Luc V 19 parle d'un paralytique, qui, à cause de la foule, fut introduit par le toit dans la maison où se trouvait Jésus : « montant sur le toit (en forme de terrasse) ils le descendirent à travers les larges briques (ou les dalles de pierre) avec sa couchette, au milieu, devant Jésus. » « Il suffisait d'enlever quelques unes de ces dalles pour faire passer au travers des autres la couche du paralytique » cf. Lagrange, *Comm. S. Luc*, pp. 166, 167. Cet exemple montre la facilité avec laquelle on pénétrait dans les maisons par les toits, en Orient.

Les biens du maître de la maison, c'est-à-dire du dépositaire ont été perdus par suite du vol en même temps que ceux de l'auteur du dépôt, ll. 74, 75. Néanmoins le dépositaire est accusé de négligence *ša i-gu* « qui a été négligent », l. 75. Aussi est-il condamné à remplacer et à restituer l'objet du dépôt à son propriétaire. Lui-même recherchera le bien qu'il a perdu et le reprendra à son voleur. 3-7.

Du fait que le § 125 est la seule loi du C. H. relative au vol effectif d'un dépôt, il ne s'ensuit pas que le législateur ait admis que toujours le dépositaire était responsable en cas du vol d'un dépôt. La loi similaire du code de l'alliance (Ex. XXII, 6, 7) porte une clause différente :

« 6. Si un homme a donné à son compagnon de l'argent ou des objets à garder et (si) il a été volé de (dans) la maison de l'homme (dépositaire), si le voleur a été trouvé, il paiera le double.

« 7. Si le voleur n'a pas été trouvé, le maître de la maison s'approchera d'Elohim (pour jurer), s'il n'a pas mis la main sur le bien de son compagnon. »

On voit qu'un dépositaire n'était responsable du vol d'un dépôt qu'autant que lui-même en était le voleur. Pour disculper le dépositaire, il n'est pas nécessaire que lui-même ait été volé aussi ; son serment suffit à l'innocenter. La loi hébraïque n'exigeait pas du dépositaire une vigilance extraordinaire sur les choses dont il avait la garde.

Le § 125 est inspiré par un esprit tout différent. Les cas d'effraction, d'escalade, de vol simultané des biens du dépositaire, ne sont pas tenus comme cas de force majeure dégageant la responsabilité du propriétaire de la maison. Même dans ces cas, le dépositaire est tenu pour négligent *ša i-gu* l. 75. Dans les circonstances supposées par ll. 66-75, un dépositaire peut avoir été inattentif et négligent. Mais il n'en allait pas toujours ainsi pour un vol de dépôt commis dans les conditions décrites ici. Aussi le législateur aurait-il dû prévoir deux hypothèses : la culpabilité ou la non-culpabilité du dépositaire.

Koschaker cite de nombreux exemples de lois, où la culpabilité d'un dépositaire est dégagée, quand son propre bien a été volé en même temps que le dépôt, pp. 29-31. Aussi il admet qu'antérieurement à Hammourabi, il existait en Babylonie une loi édictant que, si le dépôt était volé en même temps que le bien du dépositaire, celui-ci était libéré de toute obligation ; mais que si le dépôt seulement était volé, le dépositaire devait le restituer.

Koschaker pense que les rédacteurs du C. H. jugèrent que cette ancienne manière de discerner la culpabilité du dépositaire était trop formaliste, trop matérielle. En effet, un dépositaire peut être coupable quand bien même son propre bien a été volé, et par contre il peut être innocent même lorsque le dépôt seulement a été volé. Aussi ces rédacteurs voulurent-ils faire prévaloir la conception de la culpabilité du dépositaire, quand bien même son propre bien aurait été volé.

Enfin Koschaker constate que, pour introduire ces principes dans la législation, les juristes de Hammourabi, au lieu de faire des lois distinctes, réunirent deux parties de la loi primitive : le cas de l'innocence du dépositaire 66-75^a, et la sentence pour le cas de la culpabilité du dépositaire 75^b-Col. V 2, en interpolant la glose 75^a pour marquer la culpabilité du dépositaire. Cf. *op. cit.*, pp. 27-33.

Le sens obvié de la loi § 125, quoi qu'il en soit de son équité, nous paraît être toutefois que le dépositaire était tenu pour négligent en cas de vol d'un dépôt, même si son propre bien en faisait partie.

§ 126. Cet article, à partir de la l. 12 se retrouve sur un fragment babylonien sans variantes importantes, cf. l'*Autographe de la stèle* par Ungnad, p. 37.

Quoiqu'il n'y ait pas de mention explicite de dépôt, le sujet est le même que celui de § 125. Il est question de part et d'autre « du bien perdu » ; de plus le § 125 permet d'identifier les deux personnages qui

§ 126

8-14. Si un homme, son bien (dont le bien) n'a pas été perdu, et a dit « mon bien a été perdu », a exagéré son préjudice.

15-19. Comme son bien n'a pas été perdu, il lui déclarera son préjudice devant le dieu

20-24. et il doublera tout ce qu'il a réclamé et le donnera pour son préjudice.

interviennent dans le § 125 : l'homme qui prétend avoir perdu son bien 8-14 et celui auquel est faite la déclaration du préjudice.

Dans le § 125 le déposant et le propriétaire de la maison où se trouvait le dépôt étaient spoliés tous deux de leurs biens par suite de brigandage. Dans § 126 l'homme *awilum* qui allègue faussement la perte de son bien, est le déposant, qui au § 125, intervient en première ligne. Si c'était le dépositaire, comme le supposent Scheil et Koschaker, le rédacteur aurait dû le spécifier. Pourquoi d'ailleurs parler des pertes et des préjudices du dépositaire ? Ce n'est pas à l'auteur du dépôt, surtout s'il a été spolié lui-même, à le dédommager. Donc dans le § 126, le déposant n'a pas été volé réellement, mais il le prétend. S'il n'avance pas que son bien avait été entièrement perdu, il exagère cependant le préjudice subi.

Un bien, qui effectivement n'a pas été perdu, mais subsiste encore, peut se retrouver moyennant des recherches, d'autant plus facilement qu'il est plus volumineux et difficile à dissimuler. Aussi, le législateur suppose-t-il qu'il a été retrouvé et ne parle-t-il pas de la preuve de la non existence du vol. De fait dans l'exposé du cas 8-14 il est dit clairement que le bien n'avait pas été perdu et la procédure 15-19 suppose la chose établie.

Le préjudice *ba-ab-tu* est cependant réel. Le tort du propriétaire du dépôt avait seulement consisté à l'exagérer. Tout d'abord il importe de le réduire à ses proportions réelles. On ne recourait pas au document écrit ou aux témoins ; tout au moins ne s'en contentait-on pas, car la loi ordonne en tout cas que le déposant déclare le montant réel du préjudice, devant la divinité, c'est-à-dire par un serment prêté au temple, devant la statue du dieu, et reçu par ses prêtres. Si les juges s'en sont rapportés au serment d'un homme convaincu de mensonge, c'est parce que le déposant n'avait pas complètement menti : il avait été volé en partie ou du moins, il avait subi un préjudice réel. Nous avons ici encore une preuve de l'importance du serment prêté au temple, qui rendait le parjure invraisemblable.

Le suffixe du verbe *û-ba-ar-šu* prouve que la déclaration de préjudice était faite à l'autre personnage intervenant dans § 126 aussi bien que dans § 125, c'est-à-dire au propriétaire de la maison, au dépositaire. De fait la sanction y fait une allusion manifeste. Il faut faire intervenir le dépositaire pour donner au propriétaire du dépôt l'objet de sa réclamation, c'est-à-dire le montant du préjudice au double, ll. 20-24. Le § 126 ne condamne le déposant à aucune peine pour avoir faussement allégué le vol de son bien, tout comme le § 125 condamne le dépositaire à restituer un dépôt volé, même quand son propre bien a été volé également.

Sans dissiper toutes les obscurités, notre explication nous paraît plus sûre que celle de Koschaker.

D'après celui-ci, l'homme qui prétend faussement avoir perdu sa chose ou qui exagère son préjudice, c'est le maître de la maison ou le dépositaire, qui avait intérêt à le faire parce qu'il était exempté par l'ancien droit de toute restitution, quand son propre bien avait été volé en même temps que les biens déposés.

Remarquons que rien dans le texte n'indique que l'on parle du dépositaire. Il faut admettre que l'homme dont il est question au § 126 est le même que celui dont parle le § 125, c'est-à-dire le déposant. Prétendre que le dépositaire était exempté de toute restitution, quand son bien avait été volé, est une pure hypothèse qui n'est vérifiée, ni par le § 125, ni par le § 126.

Le serment exigé ll. 18-19 embarrasse Koschaker. Il ne voit pas qu'un tel serment ait pu être prêté soit par le dépositaire, soit par l'auteur du dépôt. Ce n'est pas au dépositaire auquel le serment est demandé. Le C. H. l'impose toujours à la partie supposée dans son droit et son serment la dispense : ici le dépositaire a soutenu des allégations fausses et de fait il est condamné. De plus les juges ne pouvaient s'adresser au dépositaire pour préciser le préjudice subi par l'auteur du dépôt. D'autre part Koschaker ne comprend pas la vraisemblance d'un serment prêté par le déposant. Sans aucun avertissement, le rédacteur aurait donné aux ll. 15-19 un sujet différent de celui des ll. 8-14. De plus ce serment concerne la chose perdue, et c'est le dépositaire qui a perdu son bien. Le § 126 aurait donc subi de la part des rédacteurs un remaniement qui a rendu inintelligible la signification du serment, et dont Koschaker croit pouvoir expliquer la genèse. Primitivement il y avait une étroite dépendance entre les §§ 125 et 126 : le premier article dégageait la responsabilité du dépositaire, quand son bien avait été volé en même temps que le dépôt ; mais le second article obligeait le dépositaire à restituer les choses déposées, quand son propre bien n'avait pas été volé. Mais les rédacteurs ont supprimé dans le § 125 la prise en considération du vol du bien du dépositaire pour exempter celui-ci du devoir de la restitution. Il fallait modifier en conséquence le § 126. Les rédacteurs, assure Koschaker, ont ainsi embrouillé la dépendance entre les deux articles. C'est peut-être à cet effet que le nom général « homme » a été substitué à la désignation explicite du « maître de la maison » *bel bitim* et que le « maître du bien » *bel SAGA* a été effacé dans le § 126. De ce second personnage, il reste d'ailleurs des traces soit dans le complément du verbe déclarer l. 17, soit dans le sujet du verbe réclamer l. 20. Koschaker croit très possible que le serment ll. 17-19 ait figuré dans l'article § 126 primitif. Il serait en effet assez indiqué que le déposant eût prêté un serment d'estimation de son préjudice, après que le dépositaire eût été convaincu de fraude et ainsi déchu de son droit de preuve.

§ 127

25-29. Šum-ma a-wi-lum e-li NIN AN (entim) ù aš-ša-at a-wi-lim ú-ba-nam
ú-ša-at-ri-iš-ma la uk-ti-in

30-34. a-wi-lam šu-a-ti ma-ḥar da-a-a-ni i-na-ad-du-ú-šu ù mu-ut-ta-su
ú-gal-la-bu

§ 128

35-39. Šum-ma a-wi-lum aš-ša-tam i-ḥu-uz-ma ri-ik-sa-ti-ša la iš-ku-un

40-41. SAL (sinništum) ši-i ú-ul aš-ša-at.

IV. DE LA FAMILLE 127-195

La longue partie concernant la *propriété*, est suivie d'une partie étendue, qui se rapporte à la *Famille* § 127-§ 195.

Le législateur a disposé cette partie en deux sections, les *époux*, § 127-177, et les *enfants* § 178-195.

1. Des Époux § 127-§ 177

D'après notre sommaire du C. H., la section relative aux époux traite de quinze questions d'étendue variée d'après leur nature, leur complexité et leur importance. Ainsi l'*Héritage* § 162-§ 174, comporte treize articles répartis en plusieurs divisions et subdivisions. Il en est de même du *divorce*.

1° Calomnie d'une prêtresse ou d'une épouse § 127

§ 127. Cette loi présente plusieurs difficultés et obscurités. Quel est l'objet précis de la calomnie ? Pourquoi associe-t-on deux personnes aussi différentes qu'une épouse et une prêtresse comme sujets de cette calomnie ? Quelle est exactement la pénalité infligée ?

Ubanam ú-ša-at-ri-iš, avec le verbe *larašu* au shafel pour marquer la causalité, signifie « a étendu le doigt ». Un tel geste suppose une accusation, ce que confirme le § 132 qui le rapporte en termes identiques, mais précise qu'il est fait en vue d'une accusation d'adultère. Une formule aussi générale que « étendre le doigt » ne signifie pas nécessairement « accuser d'adultère ». Si telle était ici la nature de la calomnie, le § 127 ferait, pour ce qui concerne l'épouse, double emploi avec le § 132, qui envisage l'accusation d'adultère d'une femme n'ayant pas été prise en flagrant délit. Il y a certes des différences entre les §§ 127 et 132. Une accusation, dont la preuve n'a pu être faite, est encore moins fondée que celle qui n'a pu être confirmée par le flagrant délit. Mais il n'y a là qu'une nuance. Sans doute le § 127 a pour but de châtier le calomniateur, tandis que le § 132 traite de la façon dont l'épouse doit se disculper vis-à-vis de son mari. Mais il est probable que, si l'auteur de l'accusation § 132 était convaincu de calomnie, il subissait un rude châtiment.

Pourquoi le législateur associe-t-il des femmes de condition si différentes qu'une prêtresse et une épouse ?

D'après Koschaker le § 127 est inexplicable, si l'on n'en supprime « la femme d'un homme ». Le § 132 traite de l'accusation d'adultère de l'épouse. Dans tout le droit matrimonial §§ 128-177 il n'est pas question des prêtresses. La loi § 110 par contre, ne concerne pas les épouses. Koschaker croit donc que le § 127, primitivement ne concernait que les prêtresses et indiquait un crime que seules les prêtresses pouvaient commettre ou qui, chez elles, était particulièrement infamant. Si un homme quelconque pouvait accuser une prêtresse d'avoir été infidèle à son devoir, c'est qu'il y allait de l'intérêt général que les prêtresses aient une conduite irréprochable. Primitivement les §§ 127 et 110, faisaient partie d'un recueil juridique concernant les prêtresses. Les rédacteurs ont introduit le § 127 dans le droit matrimonial et, à cet effet, ont ajouté « ou la femme d'un homme » en effaçant l'objet précis de l'accusation, qui ne s'appliquait pas à une épouse.

Cette ingénieuse hypothèse ne nous paraît pas fondée. Le législateur aurait pu introduire dans son code une loi concernant la calomnie ayant trait à une obligation spéciale des prêtresses sans y mêler les épouses, comme dans le § 110.

Koschaker nie qu'une épouse et une prêtresse puissent être l'une et l'autre objet de calomnie parce qu'il pense à tort que les prêtresses ne se mariaient pas. Le § 110 traite de prêtresses n'habitant pas le cloître, et pouvant se marier. Dans les §§ 178 et 179, les prêtresses-épouses étaient évidemment des femmes mariées. De fait les §§ 178-180 s'occupent des dots des prêtresses-épouses. Toutefois, si les prêtresses pouvaient avoir un époux, normalement elles ne devaient pas avoir d'enfants. Cf. *Commentaire des §§ 178-180*. Dès l'instant que des prêtresses pouvaient se marier, on conçoit qu'il y ait eu un rapport commun entre les prêtresses-épouses et les simples épouses. Nous pensons donc que le § 127 punit les calomniateurs, des prêtresses-épouses ou des simples épouses, en matière portant atteinte à leur honneur, moins gravement cependant que l'adultère.

Le châtiment infligé au calomniateur prouve cependant la gravité de la calomnie. Le calomniateur était traduit devant les juges qui, en cas de culpabilité, le condamnaient à devenir esclave. L'expression *mullišu úgallabu* « on lui rasera le front (les cheveux des tempes) » signifie imprimer la marque des esclaves *abbuttum* §§ 146, 226, 227. En effet les §§ 226 et 227 nous apprennent que c'était le tondeur *gallabum* qui faisait cette marque et qu'à cet effet il tondait ou rasait u-ga-li-ib. Le contrat CT VIII 22^b (Sch. 77) prévoit que si une concubine se révolte contre sa maîtresse, on la rasera ugalabši et on la donnera pour de l'argent.

§ 127

- 25-29. Si un homme sur une prêtresse ou (sur) l'épouse d'un homme a étendu le doigt et n'a pas prouvé,
 30-34. cet homme-là, on le jettera devant les juges et on rasera son front.

§ 128

- 35-39. Si un homme a pris une épouse et n'a pas posé ses obligations (à elle),
 40-41. cette femme n'est pas épouse.

De même M 89 (Sch. 5) spécifie que, si l'une des deux sœurs dit à l'autre « tu n'es pas ma sœur », on la rasera *ugalabši* et on la donnera pour de l'argent. » Le contrat CT VI 37^a (Sch. 35) prévoit qu'une esclave qui dirait à sa maîtresse devenue sa belle-mère « tu n'es pas maîtresse » serait rasée et vendue pour de l'argent. Dans la première des lois familiales sumériennes : « Si un fils dit à son père « tu n'es pas mon père », on le rasera et on lui mettra la marque (d'esclave) et on le donnera pour de l'argent ». Mettre la marque *abbutum šakanu*, c'est précisément raser la chevelure *galabu*. Koschaker est d'avis que, dans le monde suméro-accadien, la rasure de toute la tête était une marque d'esclavage. Mais il doute que la rasure des cheveux du front seulement équivaille à un signe d'esclavage, d'après la seconde loi familiale sumérienne et deux procès, où ce châtiment n'apparaît pas comme l'équivalent d'une condamnation à l'esclavage. La seconde loi familiale est ainsi conçue : « Si un fils dit à sa mère : « tu n'es pas ma mère », on rasera son front *mullašu ugalbu*, on le conduira autour de la ville et on le chassera de la maison ». Dans la première loi, la rasure n'est pas restreinte au front ; par conséquent elle doit s'étendre à toute la tête mais en tout cas elle est accompagnée de l'esclavage, tandis que, dans la seconde loi, la rasure est limitée au front et n'est suivie que de l'expulsion. Koschaker ajoute que d'après la mentalité ancienne, le reniement de la mère devait être châtié moins sévèrement que le reniement du père. Si donc cette dernière faute était punie par l'esclavage, la première ne devait pas entraîner une peine aussi grave. Les deux procès invoqués par Koschaker sont CT VIII 45^a (Sch. 263) et VS VIII 102 (Sch. 264), qui émanent de Sippar et datent le premier de Sinmuballit et le second d'Hammurabi. Or, dans ces deux documents, les auteurs de contestations injustifiées sont condamnés à avoir le front rasé, et aucune addition n'indique que ce châtiment corresponde à l'esclavage.

Nous ne refusons pas toute valeur aux arguments invoqués par Koschaker. Mais ils ont surtout une valeur négative, ils sont fondés sur quelques rares documents et reposent sur une subtilité. Schorr admet que la purification du front constituait un des rites de l'affranchissement des esclaves. *Op. cit.*, p. 43. En réalité il cite un document parlant de la purification de la bouche *pu-zu* CT IV 42^a (Sch. 23) Sippar Sumula-illum et un autre faisant allusion à la purification de la tête *sag* P. 8 (Sch. 28) Nippur, Hammurabi. Aussi nous inclinons à penser que la pénalité infligée par le § 127 est la marque d'esclavage. Quoiqu'il en soit de la signification de l'expression, nous croyons que le législateur aura voulu punir plus sévèrement que par un léger affront le calomniateur d'une prêtresse, à la réputation de laquelle le § 110 nous a montré que l'on attachait tant d'importance.

2^o Nécessité d'un contrat pour la validité du mariage § 128

§ 128. Le terme *rikistum* employé pour les dépôts et les ventes aux §§ 7, 122, 123, signifie conventions écrites, contrat consigné par écrit. Au § 122 comme ici, ce mot est employé avec le verbe *šakanu* poser. Néanmoins, puisque, dans la présente loi, *rikisati* est suivi du pronom suffixe féminin, se rapportant à la femme, nous préférons adopter la traduction « ses obligations » (de la femme). Cette traduction correspond bien à l'étymologie, puisque le verbe *rakasu* signifie « lier ». En plus des conventions écrites, des témoins étaient nécessaires pour les dépôts §§ 7, 122. En dépit de son silence, la présente loi exige aussi des témoins, puisque tout contrat babylonien porte la mention écrite des témoins devant lesquels il a été conclu.

Le *Recueil de lois assyriennes*, tel qu'il nous est parvenu, ne contient pas de loi semblable. Mais elle devait exister dans le code de lois assyriennes complet. On en a une preuve indirecte. La loi § 35 de la tablette VAT 10000, n'est qu'une dérogation, pour le mariage avec une veuve, à la loi générale exigeant un contrat pour la validité du mariage : « Si un homme a pris (pour l'épouser) une veuve, sans fixer ses obligations *rikasa la rakis*, (si) elle habite deux ans dans sa maison, c'est une épouse *aššatu*, elle n'en sortira. »

Mais pas plus que le § 128, L A § 35 ne nous donne de précisions sur la nature des obligations de la femme fixées par le contrat matrimonial. Les contrats de mariage, qui se trouvent en notre possession, vont-ils nous renseigner sur ce point ?

D'abord, ces documents nous font connaître les parties. D'une part, c'est le père de la fiancée, d'autre part, le fiancé lui-même. Telles sont bien les indications du C. H. Dès le § 128, ce code nous dit que le fiancé lui-même, désigné par l'appellation générale « un homme », prend une épouse *aššalam ahašu*. Cf. §§ 159-161. Par contre, le code prouve que c'est le père qui donne sa fille en mariage. En effet, d'après le § 159, c'est au père de la fille, que l'homme dit : « je ne prendrai pas ta fille » et d'après 160, 161 c'est le père qui dit au fiancé : « tu ne prendras pas ma fille ». C'est l'équivalent de ce que nous trouvons dans les contrats, où il est dit qu'un homme prend une fille à son père en épousailles et en mariage *ahašu ana aššulim u mulim*, et qu'un père donne *nadanu* sa fille à un homme en épousailles et en mariage. On le voit, d'après le C. H. et les documents, la femme n'est pas le sujet d'un mariage, mais elle en est l'objet. Elle n'épouse pas, mais est épousée. Régulièrement, celui qui a puissance sur elle, c'est son père ; en cas de mort de celui-ci, sa

§ 129

42-46. Šum-ma aš-ša-at a-wi-lim it-ti zi-ka-ri-im ša-ni-im i-na i-tu-lim
it-ta-az-bat

47-49. i-ka-zu-šu-nu-ti-ma a-na me-c i-na-ad-du-ú-šu-nu-ti.

50-53. šum-ma be-el aš-ša-tim aš-ša-su ú-ba-la-aš ù šar-ru-um warad-su
u-ba-la-aš

§ 130

54-63. Šum-ma a-wi-lum aš-ša-at a-wi-lim ša zi-ka-ra-am la i-du-ú-ma
i-na É (bit) a-bi-ša wa-aš-ba-at u-kab-bil-ši-ma i-na su-ni-ša
it-ta-ti-il-ma iš-ša-ab-tu-šu

64-67. a-wi-lum šu-ú id-da-ak sinništum ši-i ú-ta-aš-šar.

mère ; et à défaut de celle-ci, ses frères C. H. § 184. Il y a cependant des femmes qui disposent d'elles-mêmes et qui peuvent se marier elles-mêmes, ce sont : la femme répudiée sans faute de sa part § 137, la femme objet d'un inceste de la part de son beau-père § 156, et enfin la veuve § 172. Par le § 166, nous constatons que, quand les enfants sont encore trop jeunes, une épouse est prise pour eux par leur père ou, à défaut de celui-ci, par leurs frères aînés.

De ces considérations sur les parties et sur le rôle de la femme, il résulte que l'obligation essentielle, à laquelle le mariage astreint une femme, c'est précisément d'être épouse. Puisque la femme n'est pas le sujet du mariage, nous concevons, pourquoi le législateur a envisagé les obligations matrimoniales comme lui incombant à elle tout spécialement. Par conséquent le § 128 a pour but d'indiquer qu'il est nécessaire, pour qu'une femme soit épouse, que soit consigné par écrit, avant tout, l'acte par lequel elle est prise pour épouse. C'est en effet la chose que relatent d'abord tous les contrats de mariage que nous possédons.

Nous ne trouvons pas dans les contrats matrimoniaux de la I^{re} dynastie babylonienne d'autres obligations incombant à l'épouse. Quelques-uns de ces documents mentionnent une somme d'argent qui est versée au beau-père par le fiancé la *tirhatu* ou qui est apportée en dot *šerigtu* par la femme à son mari. Mais on ne peut faire figurer ni l'une ni l'autre de ces sommes d'argent parmi « les obligations de la femme. » La *tirhatu* est en effet un apport du mari. La dot ou *šerigtu* est absente de plusieurs actes de mariage. D'ailleurs, sur les six contrats matrimoniaux, cités par Schorr, il y en a deux, qui proviennent de Nippur, c'est-à-dire du pays de Sumer, dans lesquels on passe sous silence la *tirhatu* et on mentionne la *šerigtu* ou dot. Les contrats matrimoniaux prévoient des pénalités pour chacun des époux s'il renie l'autre. Ces clauses, rappellent les lois familiales sumériennes 5-6. Toujours la pénalité pour l'épouse reniant son mari est plus forte que pour le mari reniant son épouse, suivant l'esprit des lois familiales. Le mari infidèle ne subit jamais de peines plus graves que le paiement d'une indemnité, tandis que l'épouse infidèle peut être condamnée à être jetée au fleuve Sch. 2 (M. 90) comme le stipule la loi familiale 5^e, idem Sch. 3 CT VIII^b. Comme ces clauses sont réciproques, on ne saurait les considérer comme une obligation propre à la femme.

Il est possible que certains contrats matrimoniaux aient établi, pour la femme, en dehors de son obligation essentielle d'être épouse, d'autres obligations secondaires ; mais nous ne les connaissons pas.

3^o Adultère d'une épouse ou d'une fiancée § 129-§ 132

Relativement à l'adultère, Hammourabi distingue l'adultère effectif §§ 129 et 130 et l'accusation d'adultère §§ 131 et 132. L'adultère effectif, est commis avec le consentement de l'épouse § 129, ou est le viol d'une fiancée § 130. L'accusation d'adultère, provient du mari § 131 ou émane de la rumeur publique § 132.

A. Effectif §§ 129, 130

a. avec le consentement de l'épouse § 129

§ 129. L'expression employée pour exprimer le flagrant délit d'adultère est assez réaliste « coucher (nll) avec un autre mâle ». Le rédacteur n'a pas jugé à propos de qualifier d'homme le complice de l'épouse.

Il s'agit d'un cas où l'épouse est consentante à ce crime, si même elle n'en a pas pris l'initiative. D'abord le § 129, à la différence du § 130 *u-kab-bil-ši*, ne contient aucune indication de violence. Si on compare les actes délictueux signalés dans § 129 et dans § 130, on reconnaît que « coucher avec un autre mâle », suppose une plus grande responsabilité de la part de la femme que de souffrir qu'un homme couche sur son sein. Mais la grande preuve de la culpabilité de la femme est donnée par la sentence qui la condamne au même supplice que l'homme. Le rédacteur n'a pas indiqué celui qui prenait l'épouse en flagrant délit d'adultère. Ce peut donc être son mari ou n'importe quelle autre personne. Quoiqu'il ait existé dans la justice suméro-accadienne des ordalies par l'eau où le sujet était lié, il est évident qu'ici il s'agit d'une noyade et que les liens n'ont d'autre but que d'empêcher les victimes de se sauver en nageant. A quoi bon une ordalie puisque le crime était flagrant. Quand le C. H. veut indiquer une ordalie, il ne dit pas « jeter à l'eau » comme ici et § 155, mais « plonger dans le dieu fleuve » §§ 2 et 132. Notons que pour une ordalie, on s'adressait au fleuve, auquel on attribuait la divinité et que l'on supposait par suite capable de discernement. Le passage II. 50-53 prouve qu'il a été question de mettre à mort les coupables. Les autres lois que nous allons citer prouveront que les Sémites ont toujours considéré l'adultère de la femme comme un crime grave méritant la peine de mort.

Les exécuteurs du châtiment ne sont pas indiqués. Ce n'est pas le mari trompé : il aurait été désigné d'une façon plus précise que par le pronom indéfini « on ». C'étaient donc des bourreaux, officiels ou improvisés

§ 129

- 42-46. Si la femme d'un homme a été prise à coucher avec un autre mâle,
 47-49. on les liera et on les jettera à l'eau ;
 50-53. Si le maître (mari) de l'épouse laisse vivre son épouse, le roi laissera
 en vie son serviteur.

§ 130

- 54-63. Si un homme a violenté l'épouse d'un homme, qui n'a pas connu
 le mâle et habite dans la maison de son père, et s'est couché
 sur son sein, et (si) on l'a pris,
 64-67. cet homme, sera tué, cette femme sera relâchée.

Le législateur babylonien a laissé au mari trompé la possibilité de pardonner à son épouse. Mais dans ce cas il a compris que l'équité naturelle exigeait que le complice ait également la vie sauve. Le fait que cette mesure de clémence peut être prise par l'époux outragé et non par la femme outragée, est intéressante au point de vue des conceptions des Sémites sur le mariage. Le mari outragé a le droit de laisser vivre son épouse, non seulement parce qu'il est l'offensé, mais surtout parce qu'il est son maître *bel aššalim*. Mais les Sémites n'ont jamais considéré, dans l'antiquité, les rapports d'un homme marié avec une femme libre comme étant un adultère. Par conséquent une épouse ne saurait accuser d'adultère son mari ayant des rapports avec une autre femme et elle ne peut se considérer comme lésée de ce chef. En fait, le législateur n'a pas envisagé si l'homme dont parle le § 129 était marié ou non. Puisqu'un mari ne lésait jamais les droits de son épouse par des rapports avec une autre femme, c'était forcément du roi, son maître, qu'il était justiciable pour des relations charnelles avec une épouse, le seul cas d'adultère reconnu dans le monde suméro-accadien. C'est ce qu'a souligné le rédacteur en donnant à l'homme le titre d' « esclave » du roi.

Chez les Hébreux, l'adultère était défendu et puni de mort. Dans les deux éditions du Décalogue nous ne trouvons que l'interdiction laconique : « tu ne commettras pas l'adultère » Exod. XX 14, Deut. V. 18. Mais les codes Deutéronomique et sacerdotal spécifient la nature de l'adultère et infligent la peine de mort aux auteurs de ce crime. Et d'abord le code Deutéronomique stipule : « Si un homme est trouvé couchant avec une femme possédée par un mari, ils mourront tous deux, l'homme ayant couché avec la femme et la femme ; et le mal sera retranché d'Israël. » XXII 22. Remarquons que cette loi signale le crime avec le même réalisme que le § 129. De part et d'autre le mari est considéré comme « le maître » de l'épouse. Mais le C. H. parle d'abord de l'épouse coupable et le Deut. signale d'abord l'homme. Peut-être cette nuance s'explique-t-elle par le fait que la plus grande culpabilité était attribuée par le C. H. à la femme et par le Deut. à l'homme. Mais la grande différence existant entre les deux législations, c'est que le C. H. prévoit le droit de grâce, tandis que le Deut. ignore une telle indulgence. De ce chef on peut dire que l'adultère était plus sévèrement puni par les Hébreux que par les Babyloniens. Le code sacerdotal contient d'abord la prohibition de l'adultère, Lev. XVIII 20. Ensuite il condamne à mort les deux complices de ce crime, Lev. XX 10, où le crime est exprimé de la façon la moins réaliste.

La tablette VAT 10000 du *Recueil de Lois assyriennes* contient des lois sur plusieurs cas d'adultère : § 12 l'adultère avec viol ; § 13 l'adultère avec consentement de l'épouse ; § 14. commis par l'épouse dans une maison de prostitution ; § 15. flagrant délit ; § 16. simple intrigue ; §§ 17 et 18. imputation d'adultère ; § 24, adultère par entremetteuse ; § 25, exposition à une occasion prochaine d'adultère.

Parmi toutes ces lois, celle qui a le plus de rapports avec C. H. § 129 est LA § 15. En voici la traduction : COL. II. 41-46. *Si un homme saisit un homme avec son épouse, (si) on a fait la preuve, on les a convaincus tous deux et (si le mari) les a tués, il n'y a pas de faute pour lui.*

47-57. *S'ils ont été saisis, conduits soit chez le roi, soit chez les juges, on leur fera la preuve, on les convaincra. 47-50*

Si le mari de la femme a tué son épouse, on tuera l'homme 51-52

S'il a coupé le nez de son épouse, on rendra l'autre eunuque et on lui mutilera toute la face 53-55

Et si le mari laisse libre son épouse, on laissera libre l'homme 56-57.

En réalité cette loi en contient deux 41-46 et 47-57, ayant pour différence que, dans la première, la preuve est faite d'une façon sommaire, peut-être à l'aide de témoins du voisinage, tandis que, dans la seconde la preuve est faite normalement devant le roi et les juges (Scheil). C. H. § 129 ne parle pas explicitement de jugement, mais l'intervention du roi montre qu'un procès régulier avait lieu. LA § 15, II. 41-46 n'a pas pour but de stipuler la sanction du flagrant délit d'adultère, LA §§ 12-14 avaient suffisamment pourvu à ce soin, mais bien de décider si un mari, qui, dans un cas d'adultère avéré, tuait les deux complices était coupable. C'est certainement à LA § 15, II. 47-57 que ressemble surtout C. H. § 129. Dans les deux lois, nous constatons que la sanction ordinaire de l'adultère certain est la peine de mort ; mais la loi babylonienne spécifie le supplice de la noyade. Les deux législations laissent au mari la liberté d'épargner son épouse, mais, prescrivent que le complice soit, en pareil cas, traité de la même façon : dans le § 129, c'est le roi qui laisse vivre son serviteur. A la différence de § 129, LA § 15, II. 47-57 prévoit comme mesure intermédiaire entre la peine de mort et la grâce, des mutilations à infliger aux deux coupables, plus graves pour l'homme.

b. *l'viol d'une épouse n'ayant pas connu le mâle et habitant dans la maison de son père, § 130*

§ 130. Il s'agit dans cette loi d'un adultère par violence sur l'épouse. Le verbe *ukabbit* au piél exprime la violence.

Quoique la femme n'ait pas connu le mâle et qu'elle habite dans la maison de son père, il s'agit

§ 131

68-73. Šum-ma aš-ša-at a-wi-lim mu-za ú-ub-bi-ir-ši-ma it-ti zi-ka-ri-im
ša-ni-im i-na ú-tu-lim la iš-ša-bi-it
74-76. ni-iš i-lim i-za-kar-ma i-na É (bit)-ša i-ta-ar

§ 132

76-VI, 3. Šum-ma aš-ša-at a-wi-lim aš-šum zi-ka-ri-im ša-ni-im ú-ba-nu-um
e-li-ša it-ta-ri-iš-ma it-ti zi-ka-ri-im ša-ni-im i-na u-tu-lim la
it-ta-aš-ba-at
1-6. a-na mu-ti-ša (ilu) naram i-ša-al-li

ici d'une véritable adultère commis avec une femme mariée plutôt qu'avec une fiancée. En effet c'est le mot *épouse* qui est employé *aššatum* l. 55, et la présente loi se trouve dans un contexte relatif à l'adultère. C. H. désigne la fiancée par le mot *kállatum* §§ 155, 156. Si le C. H., ne présente pas d'exemple d'épouse demeurant dans la maison de son père, il n'en est pas de même dans le *Recueil de L A*, qui mentionne des épouses habitant dans la maison paternelle aux articles L A §§ 26, 27, 28, 33, 34, 37, 39. Quoique ce ne soit pas le terme *aššatu* épouse, mais *sinništu*, femme qui est employée, il est question du mari ; de plus le recueil n'emploie que le mot *sinništu* pour les cas où celle-ci entre dans la maison de son mari. D'ailleurs L A suppose deux formes de mariage, suivant que l'épouse continue à habiter chez son père, ou au contraire va demeurer chez son mari. Le premier mode domine dans L A ; le second apparaît presque exclusivement dans le C. H. Le § 130 donne un exemple de mariage avec habitation de l'épouse chez son père.

Si le *Recueil de L A* offre plusieurs cas d'épouses demeurant à la maison paternelle, il ne présente aucun cas d'épouse n'ayant pas connu le mâle. La Genèse en cite dans les filles de Lot. Elles n'ont pas connu, l'homme Gen. XIX 8, mais elles étaient mariées puisque le texte parle « des gendres de Lot ayant pris ses filles ». Gen. XIX 14. Le mot *ḥathan*, qui est employé pour signifier *gendre*, a deux significations :

celle de *fiancé* et celle de *gendre*. Parmi les cas où *ḥathan* signifie « gendre », le Dictionnaire de Gésénus Buhl, cite, outre celui des maris des filles de Lot, celui de Samson Juges XV 6 ; du lévite d'Ephraïm Juges XIX 5, de David, le gendre de Saül I, Sam XVIII 18, XXII 14, enfin Neh. VI 18, XIII 28. La femme de Samson fournit un exemple d'épouse demeurant chez son père. Les noces de Samson sont relatées Juges XIV 10. De plus le beau-père de Samson livre sa fille à son garçon d'honneur ; il explique sa conduite et du même coup se disculpe d'avoir favorisé l'adultère, en disant à son gendre qu'il pensait qu'il voulait la répudier.

Deut. XXII 23-27, traite du viol d'une « jeune fille vierge fiancée à un homme ». Ce qui rend encore plus frappante la ressemblance des situations des femmes dont s'occupent les deux codes, c'est que Deut. XXII 24 mentionne aussi qu'il s'agit « de l'épouse de son compagnon ». Le *Recueil de L A* traite du viol d'une épouse § 12 et de celui d'une vierge § 56.

C. H. § 130 exclut la culpabilité de l'épouse : il lui est fait la violence et elle est acquittée. Il est à croire que cette preuve de la violence était faite de n'importe quelle façon. On n'avait plus dès lors à se préoccuper du consentement de l'épouse, puisqu'il lui était impossible de résister à la force.

La loi Deutéronomique se préoccupe de savoir s'il eût été possible ou non à la vierge fiancée de résister à la violence. Elle établit le fait d'après le lieu, ville ou campagne, où le viol a été commis. Dans le cas de viol accompli dans une ville, la fiancée est réputée coupable parce qu'elle n'a pas poussé des appels au secours, qui certainement auraient été entendus. Si au contraire le viol s'est passé en pleine campagne, la vierge fiancée était considérée comme innocente, car ses cris n'ont pu être entendus par un sauveur quelconque. « En effet, cette jeune fiancée, trouvée à la campagne, a bien crié, mais elle n'a pas trouvé de sauveur. » 27.

Les lois assyriennes admettaient que la femme était toujours coupable quand elle s'était rendue elle-même dans la maison d'un autre homme § 13, ce qui est au moins une imprudence. Les législateurs assyriens n'ont pas envisagé le cas de l'adultère commis à la campagne. La loi § 12 envisage le cas d'adultère commis dans les rues ou sur les places de la ville et elle exige que l'innocence de la femme soit établie par des témoins. Deut. XXII 23-27 prouve la supériorité de moralité des témoins hébreux sur les témoins assyriens. La loi hébraïque suppose que les témoins auraient empêché le viol, et la loi assyrienne ne leur attribue pas d'autre rôle que celui d'arbitres de la culpabilité ou de l'innocence de l'épouse.

Tandis que le Deutéronome spécifie que le coupable ou les coupables devront être lapidés en dehors de la ville, le C. H. et le *Recueil de L A* ne précisent pas la façon dont les coupables seront tués.

B. Accusation d'adultère §§ 131, 132

a. par le mari lui-même § 131

§ 131. Sans avoir surpris son épouse en flagrant délit, ce mari la soupçonne au point de la chasser de sa maison. Cette épouse s'étant adressée aux juges, ceux-ci ne voient pas d'autre moyen de faire la preuve que de lui imposer le serment par la vie du dieu. (Sur cette formule de serment, voir nos explications au § 103.)

§ 131

68-73. Si la femme d'un homme, son mari l'a chassée et (si) elle n'a pas été prise à coucher avec un autre mâle,
74-76. elle jurera la vie de Dieu et reviendra à sa maison.

§ 132

Col. VI. 3-76. Si le doigt a été étendu sur la femme d'un homme à cause d'un autre mâle, et (si) elle n'a pas été prise à coucher avec un autre mâle,
4-6. à cause de son mari (pour l'apaiser), elle se plongera dans le dieu fleuve.

Les juges étaient tellement persuadés que personne ne voudrait par un parjure encourir les vengeances divines, qu'ils reconnaissent l'innocence d'une épouse ayant prêté ce serment et qu'en conséquence ils l'autorisent à retourner à la maison de son mari. La loi suppose que ce dernier avait été convaincu par le serment de sa femme et que, bannissant tout soupçon, il lui réservait un bon accueil.

Cette loi est significative de la valeur accordée au serment par les Akkadiens.

Nous n'avons trouvé d'accusation d'adultère formulée par le mari lui-même ni dans le *Recueil de L. A.*, ni dans les codes d'Israël.

b. par la rumeur publique § 132

§ 132. Le § 127 rapporte le geste d'étendre le doigt vers une personne afin de l'accuser. Ici, à la différence du § 127, la nature de l'accusation est indiquée clairement : il s'agit d'adultère.

Qui est l'auteur de cette accusation ? Ce n'est pas le mari de cette femme, comme dans § 131. Ce n'est pas un homme en particulier comme dans § 127, L. A §§ 17 et 18. Comme le montre notre traduction, le verbe est à la forme passive avec doigt pour sujet. Aussi doit-il s'agir d'une rumeur générale. C'est peut-être la raison, pour laquelle, on soumet la femme à l'épreuve du fleuve, sans parler, comme dans C. H. § 127 et L. A § 18, du châtement de ceux qui ont soutenu de fausses accusations.

En soumettant « à cause de son mari » à l'ordalie du fleuve cette femme, qui n'a pas été prise en flagrant délit d'adultère, le juge montre bien qu'il ne croit pas à sa culpabilité, mais qu'il prétend seulement apaiser la jalousie de son mari. Au sujet de l'usage de l'ordalie du fleuve, voir le § 2.

L'épouse seule doit se plonger dans le dieu fleuve, le verbe *i-ša-al-li* est en effet à la 3^e pers. fém. sing. Ceci semble confirmer qu'il n'y a pas d'accusateur individuel. Il était impossible de soumettre à cette épreuve la foule anonyme qui colportait une rumeur générale. Contrairement à ce qu'il avait fait en matière de sorcellerie, le législateur n'envisage pas ici les deux alternatives de condamnation ou d'acquiescement par le fleuve du sujet soumis à son verdict. Cette abstention est une nouvelle preuve de la persuasion qu'avait le législateur de l'innocence de l'épouse victime d'une rumeur publique. L'auteur de la loi § 132 pensait donc que dans la très grande majorité des cas le dieu fleuve acquitterait une pareille épouse. D'ailleurs si celle-ci était coupable, le dieu fleuve se chargeait, en la recevant, de lui infliger un châtement analogue à celui que le § 129 prescrit pour le crime d'adultère.

Le *Recueil de L. A.* contient une loi § 17 qui ressemble beaucoup à C. H. § 132, en voici la traduction :

« Si un homme dit à un (autre) homme : on a souillé ta femme, et, s'il n'y a pas de témoins, on mettra des liens et on ira au fleuve. »

Au lieu de la rumeur publique, c'est un individu déterminé qui accuse une épouse auprès de son mari. Mais l'objet de l'accusation est identique, l'adultère. L'absence de témoins équivaut au défaut de prise en flagrant délit. De part et d'autre on recourt à l'ordalie du fleuve pour avoir une décision. Le recours aux liens était destiné à empêcher la supercherie. Le § 17 spécifie qu'on en fera usage. L. A § 23 au contraire dit qu'il n'y en aura pas, comme C. H. § 132.

Le § 17 ne précise pas, comme § 132, que l'épouse seule se plongera dans le fleuve. En effet la loi assyrienne n'a pas le verbe « plonger » mais bien « aller ». De plus ce verbe a le même sujet pluriel indéterminé que le verbe « mettre des liens » *halaqu, riksate iššakkanu*, si bien qu'à tous les deux, Scheil, dans sa traduction donne le sujet « on ». Non seulement l'accusée et l'accusateur se rendront au fleuve, mais encore les juges, le mari, des témoins. En tout cas, le § 17 ne nous dit pas si l'épouse seule a été soumise à l'ordalie du fleuve ou si son accusateur y a été assujéti également. Il suffisait que l'un ou l'autre soit plongé dans le fleuve. Si le dieu fleuve le déclarait innocent, il manifestait du même coup la culpabilité de l'autre. On peut admettre que c'était l'épouse accusée que la législation assyrienne soumettait à l'épreuve du fleuve : la chose est plus normale et c'est ce qui a lieu dans le code babylonien.

Pas plus que § 132, L. A 17 ne prévoit de châtement pour l'épouse déclarée coupable par le fleuve. Le législateur assyrien a pensé, comme Hammourabi, qu'une épouse accusée d'adultère sans avoir été prise en flagrant délit de ce crime, était presque toujours innocente. D'ailleurs L. A §§ 13 et 15 indiquaient aussi bien que C. H. § 129, comment on devait châtier une femme adultère.

Dans L. A § 17, comme c'est une personne individuelle qui accuse, le § 18 prévoit les peines qui devront lui être infligées pour calomnie : 50 coups de bâton, un mois de corvée royale, castration, un talent de plomb. Nous avons vu que C. H. § 127 châtiât le calomniateur d'une prêtresse ou d'une épouse.

133^a

7-11. Šum-ma a-wi-lum iš-ša-li-il-ma i-na Ê (biti)-šu ša a-ka-lim i-ba-aš-ši

12-17. (aš-ša)-su za at ru-ub

133^b

18-22. šum-ma sinništum ši-i NIG GA (namkur)-ša la iš-šur-ma a-na Ê
(bitim) ša-ni-im i-te-ru-ub

23-26. sinništum šu-a-ti ú-ka-an-nu-ši-ma a-na me-e i-na-ad-du-ú-ši

§ 134

27-31. Šum-ma a-wi-lum iš-ša-li-il-ma i-na Ê (biti)-šu ša a-ka-li-im la
i-ba-aš-ši

32-34. aš-ša-su a-na Ê (bitim) ša-ni-im i-ir-ru-ub

35-36. sinništum ši-i ar-nam ú-ul i-šu.

§ 135

37-41. Šum-ma a-wi-lum iš-ša-li-il-ma i-na Ê (biti)-šu ša a-ka-li-im la
i-ba-aš-ši

4° Du nouveau mariage d'une épouse de captif ou de fuyard §§ 133-136

Section A : épouse de captif, §§ 133-135 ; section B, épouse de fuyard § 136.

A. Épouses de captifs §§ 133-135

Le législateur envisage deux cas : celui de l'existence et celui du défaut de moyens de subsistance dans la maison du captif. Chacun de ces cas est traité en deux lois : §§ 133^a et 133^b d'une part ; §§ 134 et 135 d'autre part.

Entre le présent cas et celui d'officiers militaires prisonniers C. H. §§ 27-31, sauf la situation identique de la captivité, il n'y a qu'une simple analogie. Les *redum* et les *ba'irum* avaient le privilège d'être pourvus de fiefs royaux, dont la gestion est réglée par les §§ 27-31 en cas d'absence de leurs titulaires. Les §§ 133-135 traitent du nouveau mariage des épouses de tous les captifs, y compris les *redum* et les *ba'irum*.

a. Cas de l'existence de moyens de subsistance dans la maison du mari captif §§ 133^a et 133^b

§ 133^a. Les lignes 7-11, étant intactes, permettent de se rendre compte de la situation : Il s'agit d'un homme qui a été fait captif et dans la maison duquel se trouvent des moyens de subsistance.

Ce qui reste des lignes 12-17, contenant la décision, peut être reconstitué au moyen des §§ 133^a et 134. Les deux premiers signes de la l. 18 doivent certainement être lus *šum-ma*, « si », la conjonction qui introduit presque tous les articles du C. H. La l. 18 est donc probablement le début d'une nouvelle loi. Toutefois comme la chose n'est pas absolument sûre et comme le sens des lignes 12-17 est hypothétique, avec Ungnad, nous notons ces deux articles 133^a et 133^b.

Voici comment on reconstitue avec vraisemblance les lignes 12-17 en utilisant les §§ 133^b et 134. La femme dont il est question dans § 133^a, est celle dont la situation est décrite au § 133^a, ll. 7-11, c'est-à-dire une épouse de captif ayant des moyens de subsistance dans sa maison. Or le § 133^b condamne l'épouse qui, dans ce cas, « n'a pas gardé son bien et est entrée dans la maison d'un autre ». Donc le § 133^a devait contenir la prescription faite à l'épouse d'un captif ayant des moyens de subsistance de garder son bien et de ne pas entrer dans la maison d'un autre. Cette hypothèse est confirmée par le § 134, où l'épouse de captif se trouve au point de vue des moyens de subsistance dans une situation opposée à celle de l'épouse de captif dans §§ 133^a et 133^b. Or le § 134 disculpe la femme qui, n'ayant pas trouvé chez elle de quoi pourvoir à sa nourriture, est entrée dans la maison d'un autre. Par conséquent le § 133^a devait interdire ce même acte à l'épouse d'un captif ayant dans la maison de son mari de quoi subvenir à son entretien.

Les deux derniers signes qui subsistent de la ligne 17 confirment cette conclusion : *ru-ub* est à reconstituer *i-ir-ru-ub* l. 34, du verbe *erebu* entrer. Ici comme dans les §§ 133^b, 134, 135 ce verbe doit avoir pour complément « dans la maison d'un autre ». Le § 133^b condamnant l'épouse, ayant dans la maison de son mari des moyens de subsistance, non seulement parce qu'elle est entrée dans la maison d'un autre, mais encore « parce qu'elle n'a pas gardé son bien » ll. 19, 20, il faut croire que cette obligation était prescrite par § 133^a. Du reste il y a suffisamment d'espace pour faire cette insertion dans les lignes 12-17.

« Sortir de sa maison » dans § 133^a suppose une seconde démarche, celle « d'entrer dans la maison d'un autre » §§ 133^b, 134, 135. Or, c'est là une formule juridique qui en style akkadien et notamment dans le vocabulaire du C. H., équivaut à « entrer à titre d'épouse » c'est-à-dire à « se marier avec cet homme ». Cf. C. H. §§ 141, 151, 177. Cette signification est confirmée par le contexte des §§ 133-135 : le § 133^a inflige le châtiment des adultères § 129 à la femme qui aura fait cet acte illégalement, et le § 135 parle des enfants ayant pu naître de ce commerce.

§ 133^a

7-11. Si un homme a été fait captif et si dans sa maison il y a de quoi manger,
12-17. (son épouse ne sortira pas de sa maison, gardera son bien et n'entrera pas dans la maison d'un autre).

§ 133^b

18-22. Si cette femme n'a pas gardé son bien et est entrée dans la maison d'un autre,
23-26. cette femme on la convaincra et on la jettera à l'eau.

§ 134

27-31. Si un homme a été fait captif et (si) dans sa maison il n'y a pas de quoi manger
32-34. (et si) son épouse est entrée dans la maison d'un autre,
35-36. cette femme n'a pas fait de faute.

§ 135

37-41. Si un homme a été fait captif et (si) dans sa maison il n'y a pas de quoi manger,

Le 133^a posait donc la règle : quand, dans la maison d'un captif, l'épouse de celui-ci trouvait les moyens de subsistance qui lui étaient nécessaires à elle et à ses enfants, cette épouse devait garder son bien et ne pas se remarier.

§ 133^b. Cette loi punit la femme du captif, ayant enfreint la prescription, portée par le § 133^a. En lui infligeant le châtement des adultères, le législateur considérait que l'épouse d'un captif, ayant chez elle des moyens de subsistance, qui se remariait, commettait un crime équivalent à un adultère.

Le § 129 ne parlait pas de la conviction des complices, puisqu'ils étaient pris en flagrant délit. Ici il est question de la conviction de l'épouse du captif. Cette conviction ne portait point sur le fait de la cohabitation, qui était publique et notoire, mais sur le défaut des moyens de subsistance pour la femme et ses enfants dans la maison du captif.

Remarquons que l'homme, dans la maison duquel l'épouse de captif était entrée, n'était point puni. Le législateur, ne le considérait donc ni comme adultère, ni même comme coupable. De fait cet homme n'avait eu aucune initiative. Il n'avait pas été chercher l'épouse de son compagnon captif. Son rôle s'était borné à la recevoir chez lui. Quant à l'enquête au sujet des moyens de subsistance de la femme qui venait à lui, le devoir de la faire ne lui incombait pas. D'ailleurs cet homme n'abandonnait pas pour cela sa première épouse. Du reste les législations sémitiques, admettant le droit de concubinat et une certaine polygamie, l'homme marié ayant des rapports avec une autre femme, n'était pas nécessairement adultère.

Le premier signe de l. 19 manque. Le second signe est GA, fréquemment précédé de NIG, et forme avec cet idéogramme la valeur sémitique *namkurum*, bien, fortune. § 6, l. 32 ; § 125, l. 1 ; § 165, l. 48 ; § 166, 63 ; § 167, 6 ; §§ 170, 171 ; 172, 177, 181, 182, 232, 235, etc... L'épouse du captif devait donc garder le bien qui suffisait à la faire vivre, elle et ses enfants. Cette garde comportait les soins nécessaires à l'entretien et à la gestion.

b. *Cas du défaut de moyens de subsistance dans la maison du mari captif.* §§ 134, 135

Dans ce cas, C. H. autorisait la femme de ce captif à se remarier § 134 et réglait le sort de la femme et des nouveaux enfants, au retour du captif § 135.

§ 134. Cette loi envisage le cas où l'épouse de captif, se trouve, au point de vue des moyens de subsistance dans une situation opposée à celle que considéraient les §§ 133^a et 133^b. C'est pourquoi ce qui était interdit et considéré comme un adultère par §§ 133^a et 133^b devient un acte licite dans §§ 134 et 135. Vivre maritalement avec un homme, c'est en effet un moyen d'en recevoir les moyens de subsistance pour soi et pour ses enfants. Chez tous les peuples, c'est au mari qu'incombe le devoir de pourvoir à la nourriture et à l'entretien de sa femme et de ses enfants.

Le législateur ne fait pas une obligation à l'épouse d'un captif n'ayant pas chez elle des moyens de subsistance, d'entrer dans la maison d'un autre homme. Il dit simplement que la chose n'est pas illicite « il n'y a pas de faute », ll. 35-36.

Cette réserve du législateur s'explique par deux motifs : D'une part contracter un nouveau mariage n'était pas le moyen unique et indispensable pour pouvoir vivre. Par son travail, cette femme pouvait se procurer des ressources. Elle pouvait encore recourir à sa parenté ou à des personnes charitables. D'autre part le législateur avait le désir d'assurer autant que possible la fidélité conjugale à un mari éloigné sans faute de sa part. Le § 135 ordonne à la femme d'un captif, qui était entrée licitement dans la maison d'un autre homme, de revenir à son premier mari dès son retour. La loi assyrienne § 46 contient la même prescription.

- 42-46. a-na pa-ni-šu aš-ša-su a-na É (bitim) ša-ni-im i-te-ru-ub-ma mari
(meš) it-ta-la-ad
47-50. i-na wa-ar-ka mu-za it-tu-ra-am-ma al-šu ik-ta-áš-dam
51-53. sinništum ši-i a-na ḥa-wi-ri-ša i-ta-ar
54-56. maru (meš) wa-ar-ki a-bi-šu-nu il-la-ku

§ 136

- 57-59. Šum-ma a-wi-lum al-šu id-di-ma it-ta-bi-it
60-63. wa-ar-ki-šu aš-ša-su a-na É (bitim) ša-ni-im i-te-ru-ub
64-67. šum-ma a-wi-lum šu-ú it-tu-ra-am-ma aš-sa-su iṣ-ša-ba-at
68-73. aš-šum al-šu i-zi-ru-ma in-na-bi-tu aš-ša-at mu-na-ab-tim a-na mu-ti-
ša ú-ul i-ta-ar.

§ 135. Cette loi règle le sort d'une épouse, entrée licitement dans la maison d'un autre et le sort des enfants qu'elle y aurait eus, lorsque son mari était revenu de sa captivité. Comme celui-ci, loin d'avoir démerité, avait souffert pour la patrie, le législateur se préoccupe de lui assurer l'intégrité de son foyer familial.

Les lignes 37-41 rappellent la condition qui, d'après le § 134, rendait licite l'entrée de l'épouse dans la maison d'un autre.

Les lignes 42-46 rappellent l'autorisation accordée à l'épouse par le § 134. On suppose même qu'elle a procuré des enfants à l'homme chez lequel elle était entrée. *Ana- pa-ni-šu* « avant lui », c'est-à-dire « avant son retour ».

Dans les lignes 47-50, le retour du mari dans sa ville d'origine est le fait nouveau qui va créer de nouvelles obligations pour la femme. Dans tout cet exposé, les termes employés par le rédacteur font prévoir la décision. La femme est appelée « son épouse » aš-ša-su l. 42 ; si, à la l. 50 elle est désignée par « cette femme » sinništum, c'est probablement pour indiquer sa qualité vis-à-vis du second homme. Quant au captif, il est appelé « son mari » l. 48. A la ligne 52 il reçoit le nom de *ḥawirum* ou *ḥa'irum*. D'après Ungnad, ce terme est un participe du verbe *ḥwr*, qui signifie choisir et est réservé au premier mari. Tel est bien le sens de ce mot ici et au § 174, les seuls endroits du code où il soit employé.

Les lignes 51-56 règlent la conduite à suivre au retour du mari captif. La femme devra revenir à son premier mari, puisqu'aucune faute de sa part n'avait rompu le lien qui les unissait. ll. 51-53. Les enfants issus de la seconde union de la femme resteront avec leur père ll. 54-56, et cela pour deux motifs : les enfants appartenaient plus au père qu'à la mère ; de plus, c'est au père à pourvoir à la nourriture de ses enfants ; on ne pouvait y obliger le premier mari, ces enfants n'étant pas les siens.

Dans le *Recueil de lois assyriennes* la tablette VAT 10000 contient deux lois intéressantes à comparer avec C. H. §§ 133-135 : § 46 qui concerne l'épouse d'un captif et § 37 qui traite de l'épouse d'un homme vivant au loin soit pour une exploitation agricole, le commerce, la guerre ou un service royal quelconque. On en trouvera la traduction dans Scheil ou dans notre *traduction annotée* parue dans le *Muséon* (Louvain), t. XXXVIII.

Commençons par L A § 46. C. H. § 134 permet à l'épouse d'un captif de se remarier de suite, si elle n'a pas de quoi se nourrir dans la maison de son mari. D'après L A § 46, jamais une épouse de captif ne peut se remarier avant deux ans ll. 46-49. Il se peut que cette femme, que la loi suppose dépourvue de beau-père et d'enfant, n'ait pas de moyens de subsistance. Or la loi assyrienne a pourvu aux moyens de la faire vivre pendant les deux ans d'attente indispensables : si cette femme est l'épouse d'un officier ou d'un serviteur du palais, le palais la nourrira ; s'il s'agit d'une femme de la plèbe on lui donnera un champ à cultiver pour y trouver des moyens de subsistance. Au bout de deux ans, la loi assyrienne § 46 autorise la femme d'un captif ayant vécu avec ces moyens de fortune à se remarier ll. 50-71.

D'après C. H. §§ 133^a, 133^b l'épouse d'un captif possédant des moyens de subsistance n'a jamais le droit de se remarier. Nous ne trouvons aucune indication aussi formelle dans L A § 46. La chose est tellement obscure que l'on peut se demander si oui ou non cette loi autorise, au bout de deux ans, l'épouse d'un captif ayant des moyens de subsistance à se remarier. On peut alléguer en faveur de la défense qu'il s'agit d'une femme « n'ayant ni beau-père, ni enfants » l. 48, c'est-à-dire dépourvue de soutien ; on peut citer le texte « sa femme qui pour sa conservation s'était mariée » ll. 74-75 ; il est loisible enfin de faire appel à la loi similaire L A § 37, d'après laquelle l'épouse d'un homme s'étant éloigné pour faire la guerre ou vaquer à ses affaires ne devait pas se remarier, si elle avait « des fils qui se louent et se nourrissent » ll. 93-96. Au contraire, on peut invoquer, en faveur de l'autorisation, que les ll. 46-49, semblent poser un principe général, d'après lequel toute épouse de captif dépourvue de beau-père et d'enfants devra attendre son mari pendant deux ans, qu'elle ait ou qu'elle ne possède pas de moyens de subsistance. Puis les lignes 50-71 ont l'aspect d'une clause destinée à pourvoir, pendant les deux ans d'attente, à l'entretien de l'épouse de captif dépourvue de ressources. Enfin une femme peut désirer contracter un nouveau mariage pour d'autres motifs que celui de pourvoir à son alimentation, notamment la solitude d'une épouse privée de beau-père et d'enfants. Mais lorsque l'épouse avait au contraire un beau-père et des enfants, nous pensons pouvoir déduire de L A 46 qu'elle n'était jamais autorisée à se remarier, mais qu'elle devait attendre le

- 42-46. (si), avant lui (son retour), son épouse est entrée dans la maison d'un autre et (y) a enfanté des enfants,
 47-50. après que son mari sera revenu et aura atteint sa ville,
 51-53. cette femme reviendra vers son premier mari,
 54-56. les enfants iront derrière (suivront) leur père.

§ 136

- 57-59. Si un homme a abandonné sa ville et s'est enfui,
 60-63. (si), après lui (son départ) son épouse est entrée dans la maison d'un autre,
 64-67. si cet homme revient et veut reprendre sa femme,
 68-73. parce qu'il a eu sa ville en horreur et s'est enfui, l'épouse du fuyard ne reviendra pas vers son mari.

retour de son mari. Il est possible que le code assyrien complet ait contenu pareille loi, mais le recueil fragmentaire qui nous est parvenu ne contient aucune interdiction de ce genre.

C. H. § 133^b prévoit l'éventualité où l'épouse viole l'interdiction de se remarier et il détermine la sanction. L A § 48 n'envisage pas le cas de la violation de ses prescriptions. Pareille loi pouvait exister, mais ce n'est pas certain, parce que le délai de deux années était assez court pour être observé presque toujours.

En tout cas, le code babylonien et le code assyrien décident qu'en cas de retour du mari captif l'épouse reviendra à son premier mari, mais laissera à leur père les enfants issus du second mariage.

Le code babylonien diffère du code assyrien, en ce que le premier fait dépendre uniquement le remariage de l'épouse d'un captif d'une question de subsistance, tandis que le second tient compte de considérations morales.

La loi L A § 37 traite d'un cas similaire à celui de C. H. § 133-135 et L A § 46. Il ne s'agit plus de l'épouse d'un captif, mais de l'épouse d'un homme ayant été au loin soit pour une exploitation agricole, soit pour faire du commerce, soit pour combattre, soit pour un service royal quelconque.

Tout d'abord dans L A § 37 comme dans C. H. § 133-135 et L A § 46, il s'agit d'une femme n'habitant plus chez son père, mais chez son mari. Il est évident que, dans la maison paternelle, l'épouse de l'émigré trouverait à la fois des moyens de subsistance et un réconfort moral et que par conséquent on n'aurait pas à envisager un nouveau mariage pour elle.

Mais, comme il s'agit d'un émigré, et non pas d'un captif, L A § 37 prévoit pour l'épouse des moyens de subsistance que ne pouvaient envisager ni C. H. §§ 133-135 ni L A § 46. Un émigré peut calculer la durée de son absence et laisser à sa femme des provisions pour vivre durant ce temps-là ; il peut aussi lui envoyer des produits de ses cultures ll. 82-90. Dans le cas où le mari émigré a laissé ou envoie des moyens de subsistances à son épouse, celle-ci ne se remariera pas, mais attendra le retour de son mari. Il en sera de même si elle a des fils « qui se louent et se nourrissent » ll. 93-96. Par ces deux dispositions L A § 37 ressemble à §§ 133-135 puisque de part et d'autre l'épouse d'un mari absent ayant des moyens de subsistance n'est pas autorisée à se remarier.

Mais si l'épouse de l'émigré n'a pas de moyens de subsistance, L A § 37 lui prescrit d'attendre son mari cinq ans et l'autorise à habiter avec le mari de son cœur au début de la 6^e année ll. 97-102. Par cette disposition L A diffère à la fois de C. H. § 134 et de L A § 46. La loi babylonienne autorise l'épouse nécessitée à se remarier de suite. L A § 46 pourvoyait à la subsistance de l'épouse dépourvue de ressources pendant les deux ans d'attente qu'il lui imposait. L A § 37 semble laisser à l'épouse pauvre le soin de trouver, elle-même, ses moyens de subsistance durant les cinq ans d'attente qu'elle doit subir.

L A § 37 et C. H. §§ 133-135 diffèrent quant à la conduite à tenir par la femme légitimement remariée au retour de son premier mari. La loi babylonienne et L A § 46 prescrivent à cette épouse de quitter son second mari et de revenir à son premier époux. L A § 37 déclare que la femme, qui s'est remariée au bout de cinq ans, restera à son dernier mari ll. 97-102 ; il s'agit en effet, non d'un captif impuissant à revenir dans son pays, mais d'un émigré qui a la liberté de ses mouvements. Or le législateur assyrien a estimé qu'un émigré, qui ne revenait pas dans sa famille au bout de cinq ans, faisait preuve de négligence et d'insouciance par rapport à son épouse. Aussi a-t-il voulu punir cette indifférence coupable. Mais quand il est établi que s'est sans faute du mari émigré que son retour a été différé au delà de cinq ans, L A § 37 l'autorise, s'il peut établir qu'il n'est pas revenu plus tôt pour cause de captivité, à reprendre son épouse, pourvu qu'il donne au second mari de celle-ci une épouse équivalente 103-1, 3. S'il a été retenu par un service royal, l'épouse devra attendre le temps nécessaire sans se remarier. Si elle enfreint cet ordre, à son retour, le premier mari la prendra elle et les enfants, qu'elle aura pu procurer au second mari 4-14.

B. *Épouses de fuyards.* § 136

§ 136. Cette loi traite du mariage contracté avec un autre homme par une épouse dont le mari avait fui sa ville par mépris ou par haine.

Au point de vue moral, la situation d'un fuyard est toute différente de celle d'un captif. C'est pour le service de la patrie que celui-ci s'est éloigné de sa famille et de sa ville. Ce n'est pas non plus de son plein gré qu'il a différé son retour. Dès qu'il recouvre sa liberté, il se hâte de rentrer à son foyer. On conçoit

§ 137

74-80. Šum-ma a-wi-lum a-na (sinnišsat) ŠU GE-tim ša mari (meš) ul-du-šum ù lu SAL ME (aššatim) ša mari (meš) ú-šar-šu-šu e-ši-bi-im pa-ni-šu iš-ta-ka-an

81-VII, 3. a-na sinništum šu-a-ti še-ri-iq-ta-ša ú-ta-ar-ru-ši-im ù mu-ut-ta-at eqlim kirim ù bi-ši-im i-na-ad-ad-di-nu-ši-im-ma mari (meš)-ša ú-ra-ab-ba

4-13. iš-tu mari (meš)-ša ur-ta-ab-bu-ú i-na mi-im-ma ša a-na mari (meš)-ša in-na-ad-nu si-it-tam ki-ma ab-lim iš-te-en i-na-ad-di-nu-ši-im-ma mu-tu li-ib-bi-šu i-iḫ-ḫa-az-zi.

que le législateur dans §§ 133-135 ait pris soin de garantir autant que possible la fidélité de l'épouse de ce citoyen.

Le fuyard au contraire est coupable envers sa patrie ; il préfère abandonner son épouse, plutôt que de rester dans sa ville. Les termes choisis par le législateur dénotent combien il réproouve cette conduite. *Iddi* de *nadu* jeter, abandonner, négliger. C'est le terme déjà employé pour exprimer les négligences dans la gestion des fiefs § 30, dans la culture des terres §§ 43, 44, pour le soin des digues § 53 et l'ouverture des fosses d'eau § 55. Le rédacteur a employé trois fois le verbe fuir pour exprimer la conduite de ce mari *it-la-bi-it*, *in-na-bi-tu*, *mu-na-ab-tim* ll. 59, 70, 71. Or fuir c'est au moins un acte de lâcheté. Bien plus, le législateur note que ce fuyard avait été inspiré dans sa conduite par un sentiment pire que l'indifférence, la haine de sa ville « il a eu sa ville en horreur » ll. 68, 69.

L'épouse d'un fuyard est autorisée à se remarier dès le départ de son mari, qu'elle ait ou qu'elle n'ait point de moyens de subsistance ll. 60-63. Bien plus, si la femme du fuyard s'est remariée, elle n'aura pas à revenir à son premier mari quand il sera revenu, même s'il veut la reprendre. Pour punir le mari de sa désertion, les liens de son mariage sont rompus. Son épouse devra rester unie à son nouveau mari.

5^o Du Divorce §§ 137-143

Hammourabi distingue le divorce voulu par l'époux §§ 137-141 et le divorce voulu par la femme §§ 142, 143. La première section, traite du cas de l'épouse irréprochable §§ 137-140 et de l'épouse coupable § 141. Le premier cas comporte l'hypothèse de la présence d'enfants § 137 et celle d'un mariage stérile §§ 138-140.

La question du divorce est précédée de la question du nouveau mariage d'une épouse de captif ou de fuyard §§ 133-136. Elle est suivie de questions avec lesquelles elle se trouve en rapport : la concubine, §§ 144-147 et la femme atteinte de maladie §§ 148, 149.

A. Voulé par l'homme §§ 137-§ 141

a. Cas d'une femme irréprochable §§ 137-140

§ 137. Le premier paragraphe de cette loi ll. 74-80, établit le droit du mari de divorcer suivant son arbitraire même avec une femme irréprochable. C'est un principe du droit babylonien qui domine non seulement la fin du § 137 (ll. 81-VII, 13), mais encore toute la série §§ 138-140. La série §§ 137 (ll. 81-VII, 13)-140 n'a pour but que de régler les obligations qui incomberont à l'épouse irréprochable répudiée et surtout les compensations matérielles qui devront lui être données suivant qu'elle a procuré des enfants § 137 ll. 81-VII 13 ou non §§ 138-140.

α. Principe : Droit du mari de divorcer suivant son bon plaisir, §§ 137, 74-80.

Toutes les causes que le mari peut avoir de divorcer sont exprimées par la formule « a disposé sa face pour abandonner » *pa-ni-šu iš-ta-kan*. Cette locution, due au fait que les pensées, les sentiments et les résolutions se reflètent sur le visage, signifie en langage abstrait « veut divorcer ». Le mari n'a besoin d'aucune cause pour divorcer, même avec une épouse irréprochable, même au cas où elle lui aurait donné des enfants § 137, alinéa 1). Sa volonté suffit, le C. H. lui accorde le droit arbitraire au divorce ; sur ce principe juridique est fondée la série §§ 137 (81-VII 13)-140.

Deux catégories de femmes peuvent donner des enfants à leur mari : la *šugelum* et la SAL ME, c'est-à-dire, pensons-nous, une épouse de second rang et une épouse de premier rang.

Le C. H. et les contrats de la même époque apprennent que la *šugelum*, est une concubine intermédiaire entre l'épouse de premier rang et la concubine esclave, en d'autres termes, une épouse de second rang. Les §§ 144 et 145. stipulent qu'un mari peut prendre de sa propre initiative une *šugelum*, si son épouse de premier rang ne lui a pas procuré d'enfants, soit par elle-même, soit au moyen d'une concubine esclave *amtum* ; qu'il pourra introduire cette *šugelum* dans sa maison, sans toutefois en faire l'égale de l'épouse de premier rang. Si l'esclave est donnée par l'épouse à son mari, celui-ci prend lui-même la *šugelum*, et le verbe employé *aḫazu* est usité pour le mariage avec l'épouse. Si § 145 stipule que la *šugelum* ne devra pas être égalée à l'esclave, les §§ 146, 147 relatifs au cas de la rivalité entre l'épouse et son esclave ne s'appliquent pas à la *šugelum*. Les §§ 183, 184 stipulent qu'une *šugelum* devra être dotée et mariée par son père, ou à défaut de celui-ci, par ses frères. A propos du mariage de la *šugelum*, le C. H. s'exprime comme pour les femmes de condition libre : il parle de leur dot *seriqtu* il emploie l'expression « donner à un mari », bref le C. H. considère les *šugelum* comme des épouses *aššatu*. Enfin deux contrats datant de la I^{re} dynastie

§ 137

74-80. Si un homme a disposé sa face pour abandonner une *šugelum*, qui lui a enfanté des enfants ou une épouse de premier rang qui lui a fait posséder des enfants,

81-VII, 3. à cette femme on rendra sa *šerīqtu* (dot) et on lui donnera une partie de champ, de jardin et de biens meubles et elle élèvera ses enfants.

4-13. après qu'elle aura élevé ses enfants, sur tout ce qu'on donnera à ses enfants, on lui donnera une part, comme à un fils héritier, et elle prendra le mari de son cœur.

babylonienne nous renseignent sur la condition de la *šugelum*. R. 101 (Sch. 209, KU III 483) Sippar, Ammišaduga, nous parle, non pas de l'achat, mais du mariage de la ŠU GI Damiqtum. Ses parents la « font entrer dans la maison de Sin-išmeani ». Les donations faites pour le mariage sont : la *tirhatu* ou apport du mari au beau-père, la *šerīqtu* ou dot de la femme. Les enfants de Damiqtum seront ses héritiers, après la restitution de la *tirhatu*, conformément à § 163. Sin-išmeani est expressément appelé « son mari » *mulīša* l. 22. Sans doute la dot de cette *šugelum* est minime, elle ressemble plus à un trousseau qu'à une vraie dot : en dehors d'une esclave dont encore la jouissance est réservée à sa mère, durant sa vie, nous n'y trouvons que des vêtements, des instruments de travail (par ex. deux meules de pierre pour farine fine et grosse) et des meubles. Est-ce à cause du peu d'importance de ces choses que le rédacteur, pour les désigner, a substitué le mot donations *nudunne* au terme dot *šerīqtu* ? Le contrat R. 95 (Sch. 203, KU III 483), émanant de la même ville Sippar, et datant du même règne, Ammišaduga, est relatif à une donation faite par le devin *barum* Ibni-Samaš à la ŠU GI Hūgultum, qu'il appelle en propres termes « son épouse » *aššatīsu* l. 19. Cette donation est d'une certaine importance, puisqu'elle comprend deux *sar* de maison, deux esclaves et différents meubles. L'acte spécifie que Hūgultum, appelée de nouveau son épouse *aššazzu*, jouira de ces biens durant sa vie et qu'après sa mort deux de ses enfants seront ses héritiers *maruša apluša*. Cette disposition est conforme à § 150, qui parle de la donation faite par un mari à son épouse. Elle est à rapprocher de § 171, qui assure à l'épouse après la mort de son mari, la jouissance de la donation *nudunnu* que celui-ci lui avait faite, à charge de la laisser à ses enfants, après elle.

A la différence de ce qu'il fait pour la SAL ME, le rédacteur parle des enfants que la *šugelum* a *enfantés* elle-même. Nous expliquerons la portée de cette particularité.

Koschaker remarque que, dans tous les articles du C. H., *aššatum* est écrit syllabiquement sauf dans §§ 137, 144-146, où nous avons les deux idéogrammes SAL ME. Il en conclut que SAL ME signifie prêtresse, et le § 137 serait relatif au divorce des *šugelum* et des prêtresses. Pour confirmer cette opinion, il dit que l'assimilation de la *šugelum* à l'épouse serait une chose étrange et que la facilité du divorce avec l'épouse supposée par le § 137 contrasterait avec les lois sur la séparation d'avec une épouse malade §§ 148 et 149. Nous objectons à cette opinion que toutes les fois où SAL ME indique dans C. H. ou dans les documents, une épouse du dieu c'est-à-dire une prêtresse, ces deux signes sont suivis de celui ou de la divinité en général A N §§ 110, 127, 178-182 ou du nom d'une divinité en particulier, comme Marduk, § 182, Šamaš, Ištar... Où se trouverait, dans le C. H. la loi relative au divorce avec une épouse de premier rang ayant eu des enfants ? On sait que les prêtresses cloîtrées ne devaient pas se marier. On se demande si celles, qui avaient la faculté de prendre un époux, pouvaient avoir des enfants ou du moins les élever elles-mêmes. Il serait plus naturel que les §§ 138-140 qui traitent du divorce avec une épouse dépourvue d'enfants se rapportent à la prêtresse : or SAL ME est absent de ces lois. Enfin la liberté absolue accordée par C. H. § 137 à un mari de divorcer avec une épouse de premier rang est en harmonie avec les vieilles lois familiales, les contrats de la I^{re} dynastie babylonienne, les lois assyriennes §§ 38 et 39 et Deut. XXIV.

Pour Thureau-Dangin, SAL ME, dans les §§ 137, 144-146 ne saurait être traduit simplement par *aššatu* épouse, mais bien par *épouse de premier rang*. Il observe avec raison qu'il y a des textes où ce titre *aššatu* (épouse) est donnée à la fois à l'épouse de premier rang et à l'épouse de second rang. A l'appui de son opinion, T D allègue *Meissner Ass. St. III, pp. 44 sqq.* et, les deux documents de *Ranke VI, 1 N°s 95 et 101* que nous avons nous-mêmes invoqués pour montrer que la *šugelum* était une *aššatu*, c'est-à-dire une épouse (*Rev. d'Assyr. VII, p. 124, not. 1. Un jugement sous Ammiditana*).

Le rédacteur a employé des verbes différents pour exprimer les façons dont la *šugelum* et la SAL ME avaient procuré des enfants à leur mari. La première, « lui a enfanté » *ul-du-šum* ; mais la seconde « lui a fait posséder » *u-šar-šu-šu*. La *šugelum* a donc enfanté elle-même les enfants qu'elle avait donnés à son mari, tandis que rien n'indique que l'épouse de premier rang ait enfanté elle-même les enfants procurés à son mari ; or d'après les §§ 144 et 145, l'épouse de premier rang pouvait livrer à son mari une concubine esclave qui faisait exister des enfants, afin d'empêcher le mari de prendre une *šugelum* § 144. Au § 145, le législateur, en disant que la SAL ME « n'a pas fait posséder » *la u-šar-ši-šu* à son mari d'enfants l. 30 veut certainement dire que cette femme n'a ni enfanté elle-même, ni livré à son mari une esclave lui ayant donné des enfants selon § 144. Employé au § 137 ce même verbe « a fait posséder » *u-šar-šu* a le même sens qu'au § 145, il signale également une épouse de premier rang qui n'a procuré d'enfants à son mari ni par son propre enfantement ni par celui de son esclave.

Ainsi donc la première partie du § 137 accorde le droit au mari de divorcer avec une épouse de second rang ou de premier rang lui ayant procuré des enfants soit directement soit au moyen d'une esclave.

§ 138

14-17. Šum-ma a-wi-lum ħi-ir-ta-šu ša mari (meš) la ul-du-šum i-iz-zi-ib
 18-24. kaspam ma-la tir-ħa-ti-šu i-na-ad-di-iš-ši-im ù še-ri-iq-tam ša iš-tu
 Ê (bit) a-bi-ša ub-lam ú-ša-lam-ši-im-ma i-iz-zi-ib-ši.

Évidemment ce principe vaut *a fortiori* pour le cas de l'absence d'enfants. Le reste du § 137, 81-VII 13 et les §§ 138-140 déterminent les compensations accordées à l'épouse répudiée, d'abord quand le mariage a procuré des enfants § 137, 81-VII, 13 et ensuite quand il a été stérile §§ 138-140.

β. *Compensations accordées à l'épouse répudiée et ses obligations*, §§ 137-81-VII, 13-§ 140

1° *cas où l'épouse, de second ou de premier rang a procuré des enfants* § 137-81-VII, 13.

§ 137, 81-VII, 13. Il résulte des §§ 137-140 que, dans le cas d'un divorce avec une épouse irréprochable, celle-ci reçoit en dédommagement des biens matériels. Évidemment il en va ainsi quand la femme répudiée a donné des enfants à son mari. Mais alors la loi impose à cette épouse l'obligation d'élever ses enfants avant de se remarier. Il est à croire que les biens accordés à une épouse chargée d'élever des enfants sont plus importants que ceux que reçoit une épouse qui, n'ayant point été mère, était déchargée de cette obligation. En tout cas § 137, 4-13 nous apprend que l'épouse répudiée recevait une part de bien, pour la récompenser de l'éducation de ses enfants.

Si nous comparons § 137, 81-VII, 3 et § 138, au point de vue des biens accordés à l'épouse répudiée, nous constatons que de part et d'autre il y a restitution intégrale de la šerīqtu, mais qu'une épouse ayant donné des enfants reçoit, à la place de la tirħatu, « une partie de champ, de jardin et des biens meubles ». La šerīqtu était l'équivalent d'une dot et la tirħatu était une somme d'argent donnée par le fiancé à son futur beau-père. Voir la loi suivante. Dans le § 137, 74-80, il s'agit à la fois d'une épouse de second rang, šugetum, et d'une épouse de premier rang. D'après le contexte, c'est à l'une et l'autre de ces épouses que la šerīqtu doit être rendue, d'après 81-83. Non seulement le rédacteur n'a pas distingué entre la šugetum et la SAL ME, mais il a employé le mot « femme » *sinništum* qui pouvait convenir à l'une et à l'autre. Une šugetum pouvait donc avoir une dot, aussi bien qu'une épouse de premier rang, quoique peut-être de moindre importance cf. *document R. 101*.

D'après § 137 et § 138, lorsqu'il s'agit d'une épouse ayant donné des enfants, au lieu de l'abandon de la tirħatu, on donnait « une partie de champ, de jardin et de biens meubles ». Pourquoi cette différence ? On ne peut pas dire que dans le § 137, il s'agit d'un mariage sans tirħatu. Cela pour deux raisons. Le § 137 est relatif au mariage avec une épouse de premier rang ou avec une épouse de second rang. Or le C. H. et les documents prouvent que presque toujours les mariages avec les épouses de ces deux catégories étaient contractés avec l'apport d'une tirħatu (pour la šugetum. Cf. C. H. § 184 et Ranke 101). Ensuite le cas de mariage sans tirħatu est prévu et réglé par les §§ 139 et 140. Nous pensons donc que la substitution, que nous constatons dans § 137 par rapport au § 138, a pour cause la supériorité de valeur et d'utilité des biens donnés par § 137. Un mari doit donner à une épouse répudiée des biens plus importants, si elle a la charge d'élever ses enfants que si elle est affranchie de ce devoir. La tirħatum, comme le montrent déjà les §§ 138-140 était une somme d'argent. Or, dans un pays, où l'on vivait surtout des produits de l'agriculture, des champs et des vergers étaient beaucoup plus utiles pour nourrir des enfants que des sommes d'argent. D'ailleurs la donation prévue par 81-VII, 3 comprend des biens meubles, parmi lesquels l'argent devait certainement figurer.

Le § 137 confie à la mère le soin d'élever ses enfants. Cette disposition est contraire à celle du § 135, stipulant que les enfants, que l'épouse d'un captif a mis au monde dans un second mariage légitimement contracté, restent à leur père. Aussi la disposition du § 137 est-elle une nouvelle compensation accordée à l'épouse irréprochable répudiée. Cette mesure est de plus avantageuse aux enfants. S'ils doivent être séparés de leur père ou de leur mère dans les circonstances où le § 137 suppose le père et la mère divorcés, ils seront élevés avec plus de sollicitude par celle-ci que par celui-là. En effet, le § 137 suppose que le père se remarie et que de son nouveau mariage il engendrera d'autres enfants. D'autre part la mère est pourvue de moyens matériels nécessaires à l'éducation de ses enfants, elle ne peut se remarier avant d'avoir achevé cette œuvre, elle obtient enfin une récompense pour l'accomplissement de ce devoir. La sollicitude de C. H. pour les jeunes enfants, se retrouve dans le cas de la veuve ayant des enfants en bas âge ; voir § 177.

Quand la femme répudiée aura terminé l'éducation de ses enfants, pour la récompenser de cette œuvre importante, « on lui donnera une part comme à un fils héritier » *ki-ma ap-lim* 8-11. Ces parts d'héritier seront prélevées sur la fortune paternelle. Or d'après §§ 165-167 c'est à la mort de leur père que les enfants partagent sa fortune. De plus le § 167 décide que les enfants de deux épouses partageront à part égales la fortune de leur commun père à sa mort. Il est donc certain que les enfants d'une femme répudiée recevaient leur part d'héritage, non pas à l'achèvement de leur éducation, mais à la mort de leur père. Il en était probablement ainsi de l'épouse répudiée elle-même. D'abord le texte de la loi semble dire que la mère recevra sa part d'héritage, en même temps que ses fils. Ensuite, c'est seulement à la mort du père que l'importance des parts des héritiers pouvait être déterminée. Les parts des enfants de la première épouse seront plus ou moins grandes, suivant le nombre des enfants des autres épouses de leur père.

La formule « elle prendra le mari de son cœur » exprime que c'est à cette épouse répudiée qu'est laissée l'initiative du choix et du mariage. Quand il s'agit d'un mariage avec une vierge, l'initiative est au contraire

§ 138

14-17. Si un homme abandonne sa première épouse, qui ne lui a pas enfanté d'enfants,

18-24. il lui donnera l'argent de sa *tirhatu* en entier et il lui restituera pleinement sa *šeriquu* qu'elle avait apportée de la maison de son père, puis il l'abandonnera.

laissée à l'homme. Ce même verbe *aḥazu* « prendre (en mariage) », qui ici a pour sujet l'épouse répudiée, exprime régulièrement un acte accompli par le mari.

Les vieilles lois familiales, les contrats de la I^{re} dynastie babylonienne, les lois assyriennes §§ 38, 39 et le Deut. XXIV, s'accordent avec la loi C. H. § 137 en ce qu'ils autorisent le mari à divorcer suivant son arbitraire, mais ils en diffèrent en ce qu'ils ne se préoccupent pas de la présence ou de l'absence d'enfants, tandis que C. H. marque sa sollicitude pour l'éducation des enfants des parents divorcés.

2^o cas où la première épouse n'a pas enfanté §§ 138-140.

Dans ce groupe de lois § 138, ll. 14-17 pose le cas opposé à § 137, ll. 74-80, celui où l'épouse n'a pas donné d'enfants. La fin de § 138, § 139 et § 140 stipulent les compensations pécuniaires que le mari devra accorder à la femme qu'il répudie. Mais le législateur a fait trois lois parce qu'il a distingué les mariages avec *tirhatu* § 138, ll. 18-24 et les mariages sans *tirhatu* §§ 139 et 140. Dans ce dernier cas, il a discerné si le mari était un homme libre § 139 ou un *muškenu* § 140.

§ 138, ll. 14-17. Le cas indiqué dans ce paragraphe présente deux différences avec le cas opposé § 137, ll. 74-80. La première et la plus importante consiste en ce qu'au lieu des deux catégories d'épouse, la *šugutum* et la SAL ME, seule la *ḫirtum* est mentionnée. En second lieu, il est question uniquement des enfants que la *ḫirtum* n'a pas enfantés *ut-du*, sans allusion à ceux qu'elle aurait pu faire posséder *u-šar-šu* ainsi qu'il était supposé pour la SAL ME.

Ugnad prétend que *ḫirtum*, provient du verbe *ḫur*, choisir, et désigne « la première épouse ». Voir § 135, l. 52. Dans les §§ 170, 171 *ḫirtum* désigne l'épouse par opposition à la concubine esclave *amtum*. La signification attribuée par Ugnad à *ḫirtum* n'est pas incompatible avec le sens de ce mot dans les §§ 170, 171. D'abord la concubine esclave n'est pas une épouse. Ensuite d'après le § 144, l'épouse elle-même ayant procuré à son mari une concubine-esclave, son mariage est antérieur aux rapports de son mari avec cette dernière.

Le sens attribué par Ugnad, explique la substitution de *ḫirtum* dans § 138, à *šugutum* et SAL ME du § 137, tandis qu'elle est inexplicable si la *ḫirtum* est uniquement une épouse de premier rang. Et cependant le § 138 envisageant le cas contraire à celui du § 137 doit parler des mêmes personnes. De même qu'on avait envisagé le cas où la *šugutum* et la SAL ME avaient donné des enfants, on devait considérer le cas où ces mêmes femmes n'en avaient pas procurés.

Si *ḫirtum* signifie « la première épouse », ce mot peut désigner à la fois la *šugutum* et la SAL ME, qui sont vraiment épouses, quoique de rangs différents. L'expression « première épouse » se comprend, puisque le mari divorcé prend une autre épouse. Au § 135 « le premier mari » est le captif revenu, par opposition au second mari épousé par sa femme durant sa captivité. On conçoit donc que soit substitué, dans le § 138, à *šugutum* et à SAL ME du § 137 un nom qui désignait à la fois ces deux catégories d'épouses et qui était tout à fait en situation.

Au contraire, si *ḫirtum* désigne uniquement l'épouse de premier rang, la SAL ME, on ne voit plus pourquoi le § 138 n'envisage pas le cas où la *šugutum* n'avait pas d'enfants. Est-ce parce qu'ordinairement il n'y avait pas de *tirhatu* dans les mariages avec des *šugutum* ? Mais il est question de *ḫirtum*, non seulement dans le § 138, mais encore dans les §§ 139 et 140 qui traitent précisément d'un mariage sans *tirhatu*.

La seconde différence s'explique plus aisément. Si le § 138, 14-17 parle seulement des enfants non enfantés par l'épouse, sans faire allusion à ceux qu'elle aurait pu procurer à son mari par une concubine esclave, c'est d'abord parce que le rédacteur, par souci de brièveté, a pu se contenter de parler du moyen habituel de procurer des enfants au mari. L'enfantement direct. De plus, il n'est pas certain que la *šugutum*, ait pu livrer à son mari une concubine esclave. Le § 144 n'en parle pas. Or nous venons de voir que très probablement le mot *ḫirtum* désigne à la fois l'épouse de premier rang et celle de second rang.

1) Mariage avec *tirhatu* § 138, ll. 18-24.

Cette loi stipule qu'un mari peut répudier à son gré une épouse ne lui ayant pas donné d'enfants, à condition qu'il lui abandonne et sa *tirhatu* et sa *šeriquu*. Il s'agit de préciser la nature de ces deux biens donnés à l'occasion d'un mariage babylonien.

La *tirhatu*, d'après la présente loi, est un don du mari. D'après les §§ 159-161, 163-164, elle est un don du fiancé à son futur beau-père, en vue du mariage avec sa fille. La *tirhatu* consistait en une certaine somme d'argent, comme on le constate par la présente loi, comme on peut le soupçonner par les §§ 139, 140, 156 qui la remplacent par des sommes d'argent, et comme le § 166 le dit clairement « argent d'une *tirhatu* ». Les actes juridiques confirment cette indication et ils nous apprennent que le montant d'une *tirhatu* variait de 1 à 40 sicles. Le père de la femme pouvait administrer la *tirhatu*, mais ce bien ne lui appartenait pas ; il était la propriété de sa fille. Nous voyons par la présente loi que la *tirhatu* était remise à l'épouse répudiée elle-même. Les §§ 163 et 164 obligent le beau-père à remettre à son gendre la *tirhatu*,

§ 139

25-29. Šum-ma tir-ḫa-tum la i-ba-aš-ši 1 ma -na kaspim a-na ú-zu-ub-bi-im
i-na-ad-di-iš-ši-im

§ 140

30-32. Šum-ma MAŠ EN NI (muškenum) 1/3 ma-na kaspim i-na-ad-di-
iš-ši-im

quand son épouse meurt sans enfants. De ces deux mêmes lois on peut déduire que les enfants héritaient de la tirḫatu de leur mère aussi bien que de sa šerīqtu § 162. Ce fait est confirmé par les contrats et procès contemporains.

Cette donation n'était pas faite par le fiancé en vue d'acheter la jeune fille à son père, puisque la tirḫatu appartenait à la jeune fille, et non à son père. Les §§ 139 et 140 font allusion à des mariages sans tirḫatu. Le § 164 détermine que la valeur de la šerīqtu était supérieure à celle de la tirḫatu : il est absolument impossible de considérer comme achetée une femme apportant à son mari plus qu'elle n'en avait reçu. Le mariage babylonien n'était donc pas un achat.

P. Van der Meer pense que la tirḫatu est « le *pretium virginitalis* » que le jeune homme offre à la vierge en dédommagement de la virginité. Cette opinion, il la prouve par le sens du mot tirḫatu lui-même, et par les renseignements tirés du C. H. et des contrats. Le signe *uš* fait partie de l'idéogramme de tirḫatu et signifie « offundere semen virile, fecundare ». Le verbe reḫu, en relation avec l'étymologie de tirḫatu, a le même sens. D'autre part, d'après les textes, la tirḫatu est un bien appartenant à l'épouse. Or on conçoit très bien que cette donation ait été faite en vue des rapports du futur mari avec la vierge. Van der Meer dit que la tirḫatu n'était donnée qu'aux vierges. « Quand une femme n'était plus vierge, elle ne la recevait pas, d'où les mariages sans tirḫatu. » Cf. *Revue d'Assyriologie*, XXXI, 3, pp. 121-123 (1934). Nous adoptons l'opinion proposée par Van der Meer qui est conforme au sens de l'idéogramme et de l'étymologie, fondée sur les données juridiques, et paraît la seule explication plausible de cette donation. Mais nous n'admettons pas que la seule explication des mariages sans tirḫatu soit le défaut de virginité chez l'épouse. Les §§ 139 et 140 ne donnent pas cette impression. On conçoit d'ailleurs que la pauvreté du futur mari ait été un motif suffisant de le dispenser de verser une tirḫatu. Le *Recueil de L. A.* connaît la tirḫatu. Au § 39, comme dans C. H. § 138, c'est un bien apporté par le futur mari dans la maison du père de sa future femme et abandonné à celle-ci en cas de répudiation. Cette donation paraît encore mentionnée dans le *Recueil de L. A.*, sous les noms de *zubullu* §§ 31, 32 ou de *nudunnu* § 33. Ces donations paraissent en effet avoir la même origine et le même but que la *tirḫatu*. Il est à croire que chez les Assyriens du *xix^e* s pas plus que chez les Babyloniens du *xx^e* s le mariage n'était pas un achat de la femme, et que, chez ces deux peuples, la tirḫatum était un *pretium virginitalis*.

Chez les Hébreux, l'équivalent de la tirḫatu est le *mohar*, dont la mention apparaît la première fois dans Gen. XXXIX 12. Sichem propose à la maison de Jacob de lui payer ce bien pour en obtenir Dina. Aucun des codes hébreux ne stipule la nécessité de la donation d'un mohar pour le mariage israélite. Le code de l'alliance y fait une allusion indirecte. Dans Exode XXII 15-16, il est stipulé que le violateur d'une vierge non fiancée, devra prendre celle-ci comme épouse, en payant un mohar, et que, si le père refuse obstinément de la lui livrer « il devra peser de l'argent autant que le mohar des vierges ». Il n'est plus question de *mohar* dans la Bible, que dans I Sam. XVIII 25, où il s'agit du mariage de David avec la fille de Saül, Mical. Pour les conditions de la livraison de celle-ci, Saül fait dire à David : « il n'y a pas de plaisir pour le roi dans un mohar, mais seulement dans cent prépuces de Philistins ». Au fond le roi exige un mohar constitué par cent prépuces de Philistins. Si Saül ne désirait pas de mohar, c'est parce qu'ordinairement cette donation consistait en argent. De ces textes, il résulte que le mohar hébreu consistait en une somme d'argent payé au père de la jeune fille, et rien ne s'oppose à ce qu'il soit un *pretium virginitalis*, puisque Dina, la jeune fille violée, et Mical étaient vierges. Pour prétendre que le mariage hébreu équivalait à un achat de la femme, il faudrait prouver et que le paiement du mohar était obligatoire et que les jeunes filles israélites n'étaient pas dotées.

D'après le P. Jaussen (*Les Coutumes arabes au pays de Moab, 1908*), il semble que la femme soit réellement achetée chez les Arabes de Transjordanie : « Chez les fellahs et chez les Arabes, la fille n'est point livrée au mari, que ce dernier n'ait satisfait la cupidité du père. C'est lui qui gardera le *mahar* après avoir donné sa fille. En ce sens le mahar constitue vraiment un *prix* ou un *achat*. Si la signification primitive de *mahar* est « faire cadeau », avouons que le cadeau est obligatoire », p. 49. Voir p. 50 des exemples de la valeur des *mahar* chez les Arabes.

D'après le § 137, la šerīqtu était un bien appartenant à l'épouse. La présente loi nous apprend que la femme avait apporté sa šerīqtu « de la maison de son père » *ištu bit abiša ublam* ; ce renseignement est confirmé par les §§ 149, 176, 178-184. D'après le C. H., l'apport d'une šerīqtu par l'épouse était, sinon obligatoire, au moins habituelle. C'est ce que prouvent §§ 137-142, 149, 162-164, 167, 171, 174. Cependant, quand une fille d'homme libre se mariait avec un esclave du palais ou de muškenum, son père était libre de lui donner ou non une šerīqtu ; mais l'abstention avait alors le caractère d'une sanction §§ 175-176. D'après les §§ 178-184 les prêtresses, les hiérodules, ou les filles de šugetum ne recevaient pas toujours de šerīqtu de leur père. Mais, ou bien ces exceptions étaient motivées, ou bien ces femmes recevaient l'équivalent d'une šerīqtu. Les prêtresses et les hiérodules qui habitaient le cloître et qui ne se mariaient pas, n'avaient pas besoin de šerīqtu §§ 180, 181. Mais les prêtresses, qui pouvaient se marier, la recevaient, de même que

§ 139

25-29. S'il n'y a pas de tirhātu, il lui donnera une demi-mine d'argent pour l'abandonner

§ 140

30-32. Si c'est un muškenum, il lui donnera un tiers de mine d'argent.

les filles de šugetum, soit de leur père, soit de leurs frères §§ 178, 179, 182. De plus la šerīqtu restait la propriété de l'épouse. Les §§ 137-140, 142, 149 décident qu'en cas de divorce, la femme répudiée emportait sa šerīqtu. Au décès de l'épouse, les enfants de celles-ci se partageaient sa šerīqtu §§ 162, 171^b, 173, 174 ; mais si cette femme ne laissait pas d'enfants, sa šerīqtu était remise à la maison de son père. Le § 172^b prouve que la šerīqtu appartient plus à la mère qu'aux enfants, puisqu'une veuve peut emporter ce bien pour se remarier. D'après les §§ 178-182, la plupart des hiérodules et des prêtresses n'avaient pas la libre disposition de leur šerīqtu. Cette exception s'explique par le fait que les prêtresses et les hiérodules, qui étaient autorisées à se marier, ne devaient pas avoir d'enfants. Provenant de la maison du père de l'épouse, donnée habituellement pour tout mariage, restant la propriété de l'épouse, et, au décès de celle-ci, partagée par des enfants ou revenant à la maison de son père, la šerīqtu a tous les caractères d'une véritable dot, mot qui traduit exactement ce terme.

Le mariage babylonien comportant l'apport d'une dot, il en résulte qu'il n'équivalait pas à un achat de la femme, d'autant plus que, d'après §§ 139 et 140, il y avait des mariages sans tirhātu, et qu'en tout cas, d'après le § 164, le montant de la šerīqtu ou dot était supérieur à celui de la tirhātu.

Dans le *Recueil de L A*, la dote est mentionnée explicitement une fois, sous le nom de širku, équivalent certain de šerīqtu. La širku de L A § 30, est un bien apporté par l'épouse de la maison de son père dans celle de son mari et devant revenir, après sa mort, à ses enfants. L A § 36 paraît encore faire allusion à la šerīqtu. Si, dans les articles L A §§ 26-39 mentionnant des biens matrimoniaux, il n'est parlé de la šerīqtu qu'aux §§ 30 et 36, c'est parce que les autres lois sont relatives à des mariages, dans lesquels l'épouse demeure chez son père, qui subvient pour une bonne part à son entretien et n'a pas à la doter. Mais d'après L A § 30, les pères, en vertu du droit assyrien, dotaient leurs filles quand elles devaient habiter chez leur mari.

Dans la Genèse, où l'on trouve les équivalents de toutes les donations matrimoniales mentionnées dans le C. H. et dans le *Recueil de L A*, il n'est fait qu'une allusion voilée à la šerīqtu ou dot. Nous pensons en effet que Liah et Rachel reprochent à leur père de les avoir vendues et autorisent Jacob à jouir en toute sécurité des biens enlevés à Laban, tout simplement parce qu'elles n'avaient pas été dotées et parce qu'elles avaient droit à une dot. *Gen. XXXI 14-16*, cf. notre article *Le Droit de la femme dans la Genèse et dans le Recueil de L A*, *Rev. Bib.*, 1927, pp. 355-364. Ni dans le code de l'Alliance, ni dans le code deutéronomique il n'est fait allusion à la dot des épouses.

Le P. Jaussen ne parle point de dot pour les filles dans ses relations sur *Les coutumes des Arabes au pays de Moab*.

Dans le recueil de documents juridiques émanant de la I^{re} dynastie babylonienne traduits par Kohler et Ungnad, la tirhātu est mentionnée plus souvent que la šerīqtu, huit fois au lieu de trois. Ordinairement la tirhātu consiste en un certain nombre de sicles payables au père ou, à son défaut, à la mère de la fiancée. Quant à la šerīqtu ou dot, d'après KU III 9 et 10, elle était constituée par des parures d'or et d'argent, des vêtements, des animaux, des meubles, des instruments, de l'huile, des objets, des esclaves mâles et femelles.

II) Mariage sans tirhātum §§ 139 et 140.

Ces deux lois nous attestent que la société babylonienne, connaissait des mariages sans tirhātu. Mais à en juger par le C. H. et par les documents contemporains, les mariages avec paiement d'une tirhātu étaient les plus fréquents. Cf. C. H., §§ 159, 160, 161, 163, 164, 166. Pourquoi ces deux modalités ? Van der Meer pense que la tirhātu étant le *pretium virginitalis*, le futur mari payait cette somme d'argent seulement dans le cas où il épousait une vierge. Le paiement d'une tirhātu nous paraît dépendre plutôt des circonstances de fortune du futur mari. Si ce dernier était dépourvu de fortune, il était dispensé du paiement d'une tirhātu.

Pour le cas d'un mariage sans tirhātum, le législateur a envisagé deux hypothèses, suivant que le mari était un homme libre ou un muškenum.

1) Quand le mari est un homme libre § 139.

§ 139. Un homme libre qui s'est marié sans payer de tirhātu, devra donner à l'épouse qu'il veut répudier une mine d'argent en compensation de sa répudiation. Une mine d'argent équivalait à 60 sicles d'argent, somme supérieure à celle que l'on versait habituellement à titre de tirhātu, qui ne s'élevait guère qu'à 4, 10, 20, 30 sicles. Cf. Schorr, *Altbaby. Rechtsurkunden*, p. 3. Il en résulterait que ce n'est pas le manque de fortune du mari qui expliquerait l'absence de tirhātu ; toutefois le mari peut s'être enrichi après le mariage.

2) Quand le mari est un muškenum § 140.

§ 140' Quand le mari est un muškenum il ne devra donner à l'épouse qu'il veut répudier qu'un tiers de mine, soit vingt sicles d'argent, à titre de compensation.

Les muškenum étaient privilégiés pour les biens §§ 8, 16 mais point pour les personnes.

§ 141

- 33-42. Šum-ma aš-ša-at a-wi-lim ša i-na Ê (bit) a-wi-lim wa-aš-ba-at a-na
wa-ši-im pa-ni-ša iš-ta-ka-an-ma zi-ki-il-tam i-za-ak-ki-il Ê (bit)-
za ú-sa-ap-pa-aḥ mu-za ù-ša-am-ta
43. ú-ka-an-nu-ši-ma
- 44-51. šum-ma mu-za e-ši-ib-ša iq-ta-bi 44-46
i-iz-zi-ib-ši 47
ḥa-ra-an-ša ù-zu-ub-bu-ša mi-im-ma ú-ul in-na-ad-di-ši-im 48-51
- 52-59. šum-ma mu-za la e-ši-ib-ša iq-ta-bi 52-53
mu-za sinništam ša-ni-tam i-ḫ-ḥa-az 54-55
sinništum ši-i ki-ma amtīm i-na Ê (bit) mu-ti-ša uš-ša-ab 56-59

§ 142

- 60-62. Šum-ma sinništum mu-za i-zi-ir-ma ú-ul ta-aḥ-ḥa-za-an-ni iq-ta-bi

Le présent article est la seule loi se rapportant au mariage d'un muškenum, les §§ 175-176 se référant à celui de son esclave.

Il ne résulte pas du § 140 que les muškenum ne payaient jamais de tirḫatu pour leur mariage. Tout comme § 139 pour l'homme libre, ainsi le § 140 considère le cas du mariage sans tirḫatu d'un muškenum, par opposition aux mariages avec tirḫatum ; ceux-ci, comme chez les hommes libres, étaient plus fréquents que ceux-là chez les muškenum.

Le muškenum ne versait comme indemnité de répudiation que le tiers de la somme exigée d'un homme libre, probablement parce qu'il était moins riche.

b. Cas d'une femme répréhensible § 141

§ 141. Le cas exposé ll. 33-42 concerne le divorce voulu non par l'épouse, mais par le mari. D'abord, par les deux décisions 44-51 et 52-59, le divorce est laissé à l'arbitraire du mari. Ensuite il n'est pas sûr du tout que le dessein de l'épouse soit de divorcer. Elle se propose de sortir *a-na wa-ši-im*. Or de telles sorties ne supposent que des absences temporaires, comme dans §§ 142, 70, 143, VIII, 7 où elles sont le fait du mari ou de l'épouse sans que le divorce s'ensuive. L'épouse qui veut divorcer, dit à son mari « tu ne me prendras pas », § 142, 60-62. Enfin si le § 141 concernait le divorce demandé par l'épouse il serait en contradiction avec le § 143. Les fautes reprochées à l'épouse au § 141, 39-42 et § 143, 6-9 sont de même gravité : le défaut de vigilance (143) n'est pas plus grave que « l'habitude de faire des folies (§ 141) ; la seule faute reprochée en plus à l'épouse au § 143 c'est de faire des sorties. Or nous ne pensons pas que si la loi § 143 ordonne de jeter à l'eau l'épouse, sentence plus sévère que celle de § 141, ce n'est pas parce qu'elle a fait des sorties, mais parce qu'elle a osé demander le divorce.

Le cas est exposé dans les lignes 33-43. L'épouse habite chez son mari, et non chez son père : situation la plus fréquente dans C. H. « A disposé sa face », exprime ici comme au § 137 le dessein de la femme. Mais tandis que le mari se proposait d'abandonner *e-ši-bi-im* son épouse, c'est-à-dire de divorcer § 137, 74-80, l'épouse se propose simplement « de sortir » *a-na wa-ši-im*, l. 36. Quand elle veut se séparer définitivement de son mari, elle lui dit : « tu ne me prendras plus (comme épouse) » § 142, 60-62. Les §§ 142 et 143 supposent que le mari et la femme peuvent faire de pareilles sorties sans être divorcés. Toutefois cette sortie n'est pas un simple voyage. D'après les lignes 44-51, le mari peut répondre par une véritable répudiation, cette sortie peut donc entraîner un divorce ; mais la femme pouvait avoir le dessein de quitter la maison de son mari pour habiter dans celle de son père. Dans ce cas, il serait clair que cette sortie n'équivaudrait pas à un divorce.

Le législateur a supposé que l'épouse qui voulait quitter la maison maritale était répréhensible et il énumère ses fautes. La première est de « faire des folies ». Ce grief n'est pas articulé au § 143, ou est remplacé par le défaut de vigilance la *na-aš-ra-al*. Les deux expressions paraissent être des synonymes : elles ont des effets équivalents : désorganisation de la maison, dilapidation de la fortune, c'est-à-dire la division entre les membres de la maison et l'exagération dans les dépenses. Le dernier reproche fait à l'épouse est la négligence du mari, comme au § 143. La loi § 142 fait le même reproche au mari, mais la réciprocité n'est pas parfaite : il est fait grief à l'épouse de toute négligence envers son mari, tandis qu'on ne relève contre le mari, que les graves négligences envers sa femme *ma-ga-al*, beaucoup § 142, l. 71.

L'épouse devait être convaincue de ces trois fautes à l'aide de témoins, sinon en présence des juges, l. 43.

Une fois établie l'intention coupable de l'épouse, qui voulait sortir de la maison de son mari, celui-ci est libre d'acquiescer au désir de son épouse ou de le rejeter. Mais, dans les deux cas, des peines sont infligées à l'épouse répréhensible.

Le mari pouvait répudier son épouse, quand « il s'était dit (dans son cœur) de la répudier ». Mais il

§ 141

- 33-42. Si l'épouse d'un homme, qui habite dans la maison de (cet) homme, a disposé sa face pour (veut) sortir et (si) elle a l'habitude de faire des folies, désorganise sa maison, néglige son mari,
 43. on la convaincra ;
 44-51. et si son mari a dit (décidé) de la laisser (répudier) 44-46
 il la laissera (répudiera) 47
 il ne lui donnera rien (pour) sa route (son voyage) (ni) sa répudiation 48-51
 52-59. Si son mari a dit (décidé) de ne pas la laisser (répudier) 52-53
 son mari prendra une autre femme 54-55
 cette femme (la première) habitera dans la maison de son mari comme esclave. 56-59.

§ 142

- 60-62. Si une femme hait son mari et lui a dit « tu ne me prendras pas (comme épouse) (désormais) »,

lui était interdit de lui donner quelque chose, ni pour sa répudiation ni même pour son voyage, qu'elle eût ou n'eût pas d'enfants, ce qui fait supposer que les enfants demeuraient chez leur père. Ainsi une épouse coupable était châtiée par la privation de ses enfants, tandis que l'épouse irréprochable répudiée était dédommée par la possession de ses enfants § 137. Il s'agit bien ici d'une véritable répudiation. Le verbe *ezebu*, est employé dans les §§ 137-140 pour le divorce. Aussi peut-on se demander si le désir de sortie de la maison maritale n'équivalait pas en réalité à une demande de divorce ? L'expression « répudier » *ezebu*, ne convient pas à l'épouse parce qu'elle n'avait pas le droit de répudier son mari, de le chasser de la maison qui lui appartenait. On lui aurait appliqué la formule « sortir de la maison de son mari » parce que c'était le seul moyen pour l'épouse de divorcer avec son mari.

L'époux qui ne veut pas répudier son épouse répréhensible, est autorisé à la garder auprès de lui mais il devra lui infliger une sanction (ll. 52-59), qui consiste dans la déchéance de son rang d'épouse. En effet le mari était autorisé à prendre une autre femme 54-55, et l'épouse déchu habitera à titre d'esclave dans la maison de son mari 56-59.

La nouvelle venue est appelée non pas *épouse aššatu*, mais *sinništum*, femme. Mais il n'y a pas de doute que ce ne soit une épouse de premier rang, *aššatu*. Le titre ne lui en est pas encore donné, soit qu'elle n'y avait pas droit avant son mariage, soit parce que le rédacteur aura voulu éviter une confusion avec la première épouse. Celle-ci d'ailleurs est dépouillée du titre d'épouse qui la désignait au début de l'article et est appelée « femme » tout simplement. Du reste le titre d'*aššatu*, épouse est incompatible avec sa nouvelle condition d'*amtu*, esclave (m-à-m. : femme de montagne). S'il est question non pas de la maison de son maître, mais de celle de son époux *mutiša*, c'est par allusion à l'ancien état de choses, ou bien parce que cette femme demeurerait sa concubine.

Devenue esclave dans la maison de son mari, elle ne servira pas simplement celui-ci, mais toute sa famille, notamment la nouvelle épouse. Les §§ 144, 146, 147 précisent soit les positions de l'épouse et de l'esclave vis-à-vis de leur mari, soit les rapports mutuels de ces deux femmes. La nouvelle épouse est la seule épouse de premier rang *aššatu*, l'autre n'est pour le mari qu'une concubine esclave. Et vis-à-vis de l'épouse de premier rang, la concubine esclave doit avoir toute la subordination d'une esclave. Cf. §§ 144, 146, 147.

Le C. H. ne contient aucune loi réglant la conduite à suivre à l'égard d'une épouse irréprochable qui désire quitter la maison de son mari. Le § 142 ne comble pas cette lacune : les dispositions et la résolution de la femme ne sont pas les mêmes au § 142 que celles de l'épouse du § 141. De plus dans le § 142 on suppose que le mari a des torts ; hypothèse qui n'est point faite dans le § 141.

En l'absence d'un texte positif, nous supposons que le mari pouvait, comme au § 141, répudier l'épouse irréprochable qui voulait quitter sa maison ou la garder auprès de lui. Mais, dans le premier cas, il devait la pourvoir de biens ainsi que le demandent les §§ 137-140 ; et dans le second cas il devait lui conserver son titre d'épouse de premier rang, sans le donner à une autre femme.

Constatons une autre lacune dans le C. H. Le § 141 est relatif au divorce avec une épouse répréhensible qui veut quitter la maison de son mari. Mais aucune loi ne prescrit la conduite que doit tenir un mari voulant divorcer avec une épouse coupable des torts supposés par le § 141 et qui ne veut pas quitter la maison maritale.

B. Voulu par la femme §§ 142, 143

La demande de divorce faite par la femme a des effets juridiques différents, suivant que cette femme est innocente ou coupable. D'où les deux lois §§ 142 et 134.

Les ll. 60-62 et 63-65 sont communes aux deux lois. En effet ll. 60-62 contiennent la demande en divorce, et ll. 63-65 se rapportent à l'examen de la conduite de l'épouse et de son mari.

§ 142, ll. 60-65. Au § 141, on peut douter que l'épouse demande le divorce, on peut supposer qu'elle

63-65. wa-ar-ka-ša i-na ba-ab-ti-ša ip-pa-ar-ra-ās-ma

66-72. Šum-ma na-aš-ra-at-ma hi-ṭi-tam la i-šu ū mu-SAG (za) wa-zi-mā
ma-ga-al ū-ša-am-ṭa-ši

73-VIII, 5. sinništum ši-i ar-nam ū-ul i-šu ze-ri-iq-ta-ša i-li-ki-ma a-na Ê (biṭ)
a-bi-ša it-ta-al-la-ak.

§ 143

6-9. Šum-ma la na-aš-ra-ut-ma wa-zi-a-at bi-za ū-za-ap-pa-aḥ mu-za
ū-ša-am-ṭa

10-12. sinništam šu-a-ti a-na me-e i-na-ad-du-ū-ši.

a le dessein de faire une absence plus ou moins longue de la maison de son mari pour habiter dans sa maison paternelle. Ici le doute n'est plus possible. Les lignes 60-62 se rapportent à une demande formelle de divorce faite par la femme.

C'est à dessein que le rédacteur n'a pas employé ici le nom d'épouse, comme il l'avait fait au § 141, mais celui de femme pour désigner la personne voulant divorcer. La haine, *i-zi-ir*, est le motif unique et suffisant invoqué pour le divorce. Le législateur dispense de l'habitation commune, dans le cas où l'épouse est irréprochable, et dans celui où elle est coupable § 143. Le code deutéronomique envisage la haine comme seule cause de divorce : « si elle ne trouve pas grâce à ses yeux (de son mari), s'il trouve en elle quelque chose de repoussant *erva...* si le second mari la hait ». *Deut. XXIV 1-4*. D'après les lois hébraïques les femmes n'ont pas l'initiative du divorce. Puisque les §§ 137-138 ne mentionnent pas la haine du mari comme cause de divorce, on en conclut qu'un motif quelconque ou même un caprice quelconque lui suffisait. Il en résulte que dans la loi babylonienne le divorce était plus facile que dans la loi hébraïque ; en outre, le C. H. favorisait l'homme plus que la femme au point de vue du divorce.

Le verbe *aḥazu* est utilisé dans les lois et dans les contrats pour signifier « prendre en mariage ». Les époux étant déjà mariés, c'est pour l'avenir que la femme dit à son mari : « tu ne me prendras plus (comme épouse) », c'est-à-dire : tu ne me traiteras plus en épouse. Par ces paroles, la femme exprime sa résolution de divorcer.

Avant d'agréer ou de rejeter la demande de l'épouse, le législateur prescrit une enquête sur sa culpabilité II. 63-65. *Warkašu* « derrière elle » exprime, sous une forme concrète, l'obligation d'examiner ce qu'il y avait derrière ces apparences, c'est-à-dire les actes, la conduite.

a. *Cas où la femme est vigilante et irréprochable et le mari coupable* § 142, II. 66-VIII, 5

§ 142, II. 66-VIII, 5. Cette partie de loi décide du cas où l'examen a été favorable à la femme, où l'on a trouvé la conduite de celle-ci vigilante et exempte de tort 66-68. Le terme « vigilante » *na-aš-ra-at*, s'explique par les §§ 141 et 143 ; il exprime le contraire de la conduite folle, dont parlait § 141, II. 39-40, c'est la sagesse soit à l'intérieur de la maison soit dans les rapports avec les personnes du dehors.

Mais il ne suffisait pas à la femme qui haïssait son mari, d'être vigilante et irréprochable pour être autorisée à divorcer. Le mari devait avoir de grands torts à son égard : sortir et négliger beaucoup sa femme. Ces sorties ne sont pas des infidélités envers son épouse. La loi babylonienne autorisait le mari à introduire chez lui des concubines. §§ 144-147. De plus les idées et les mœurs des Suméro-Akkadiens autorisaient les prostitutions sacrées. Un époux n'avait donc pas besoin de faire de longues et fréquentes absences pour avoir des relations avec une autre femme. Enfin nous devons remarquer que le § 143 fait pareillement à l'épouse un grief de ses sorties. Or une épouse, qui aurait abandonné son foyer pour se livrer à l'inconduite aurait été considérée comme une adultère et jetée à l'eau, d'après le § 139. Il s'agit donc de voyages ou d'entreprises quelconques nécessitant des absences durant lesquelles l'épouse était négligée.

Ici encore se remarque la différence de traitement entre l'homme et la femme.

Le mari peut répudier son épouse, sans qu'elle ait des torts §§ 137-140. La loi § 143 n'exige pas, pour punir l'épouse, qu'elle soit coupable de négligence grave à l'égard de son mari.

Dans ces conditions, la loi reconnaissait que l'épouse n'avait pas fait de faute en demandant le divorce et elle faisait droit à cette demande, en l'autorisant à « prendre sa šerīqtu » et à « aller dans la maison de son père ».

Le cas de l'épouse divorcée diffère si le divorce est prononcé à la demande du mari §§ 137-140 ou à sa demande à elle-même.

En cas de divorce à la demande du mari, on s'occupe de pourvoir à l'éducation des enfants § 137. Au contraire quand c'est l'épouse qui veut quitter son mari, la question des enfants est complètement passée sous silence. Nous avons déjà expliqué cette différence de traitement.

Une seconde différence entre §§ 137-140 et § 142 consiste en ce que l'épouse n'emporte que sa šerīqtu, quand c'est elle-même qui a demandé le divorce, tandis qu'elle reçoit en outre, des immeubles, si elle a des enfants à élever § 137, la tirḫatu ou son équivalent, s'il n'y a pas d'enfants §§ 138-140. Les enfants restant avec leur père, il n'est pas étonnant que l'épouse ne reçoive pas les biens dont parle le § 137. A la différence de §§ 138-140, le § 142 se tait complètement sur l'abandon de la tirḫatu ou d'un équivalent à l'épouse ; on en conclut qu'elle était frustrée de ce bien quand c'était elle-même qui avait voulu abandonner son mari. Il y aurait là une nouvelle preuve de la différence de traitement de l'époux et de l'épouse.

Tandis que le § 137 autorise l'épouse à « prendre le mari de son cœur » II. 12-13, le § 142 lui permet

- 63-65. ce qu'il y a derrière elle (sa conduite) au sujet de la culpabilité sera décidé (mis en lumière) ;
 66-72. Si elle est vigilante et n'a pas de tort, et (si) son mari sort et la néglige beaucoup.
 73-VIII. 5. cette femme n'a pas (fait) de faute ; elle prendra sa šerīqtu et ira à la maison de son père.

§ 143

- 6-9. si elle n'est pas vigilante et sort, (si) elle dissipe son bien, (si) elle néglige son mari,
 10-12. cette femme, on la jettera à l'eau.

seulement « d'aller dans la maison de son père », 4-5. Cette mesure n'excluant pas un autre mariage, on peut voir dans cette double disposition une simple variante. Si l'épouse voulant divorcer n'a pas eu de relations avec un autre homme, il faut bien qu'elle habite dans la maison de son père avant de trouver un nouveau mari. Elle doit faire dans la maison paternelle un stage obligatoire. Observons que le § 138 ne parle pas non plus du mariage immédiat de l'épouse répudiée. Le § 137 seul y fait allusion, parce que seul il parle d'une épouse répudiée depuis un certain temps et susceptible d'avoir trouvé un nouveau mari, durant l'éducation de ses enfants.

b. Cas où la femme est coupable § 143

§ 143. Les fautes commises par l'épouse dans § 143, 6-9 sont sensiblement les mêmes que celles de § 141, 33-42. Elles ne sont pas plus graves, mais, au lieu du défaut de vigilance § 143, on mentionne des actes de folie § 141.

Donc dans ce § 143 l'épouse est traitée beaucoup plus sévèrement que dans le § 141, parce qu'aux mêmes défauts elle a ajouté l'impudence de demander le divorce. Même une épouse irréprochable ayant prié l'initiative d'abandonner un mari coupable, était moins bien traitée qu'une épouse répudiée par son mari : à la différence de celle-ci, elle ne recevait pas de tirhātu ou son équivalent et n'avait pas le soin de l'éducation des enfants. A *fortiori* le législateur babylonien devait châtier la témérité de l'épouse coupable ayant sollicité le divorce. Si elle avait simplement voulu, sans divorcer, quitter la maison de son mari, celui-ci aurait pu, ou la répudier, sans lui laisser aucun bien, ou la garder dans sa maison à titre d'esclave § 141. Mais le § 143 ordonne de noyer l'épouse qui à tous ses torts a ajouté l'impudence de demander le divorce.

Rappelons que le C. H. inflige le châtement de la noyade à la marchande de boissons fermentées pour contraventions § 108, aux femmes adultères prises en flagrant délit, § 129 et à l'épouse infidèle d'un captif § 133^a. Est-ce à cause de la douceur relative de ce genre de mort, que le C. H. réserve aux femmes ce châtement ?

A peu de chose près les torts attribués au mari par § 142, ll. 69-72 sont aussi graves que ceux que le § 143 impute à la femme. La loi § 142 ne fait pas au mari un grief de dilapider son bien, parce que l'économie domestique concerne l'épouse, ou plus simplement parce que le droit babylonien laissait au mari le droit de dépenser sa fortune comme il l'entendait. En tout cas les sorties reprochées au mari § 142 étaient aussi préjudiciables à la prospérité de la famille que le défaut de vigilance § 143. C'est une négligence ordinaire qui est reprochée à l'épouse à l'égard de son mari § 143 ; mais ce dernier n'est incriminé que pour une grave négligence à l'égard de sa femme § 142. Pour des actes également répréhensibles, le C. H. laisse l'époux indemne, tandis qu'il châtie durement la femme. Sans doute cette dernière s'est avisée de demander le divorce, et cette démarche provenant d'une épouse coupable revêt un caractère de témérité et même d'impudence. Mais le fait de punir cet acte par la noyade, prouve encore une fois l'inégalité de l'époux et de l'épouse, au point de vue du divorce, dans la loi babylonienne.

L'épouse toutefois, si elle est irréprochable, obtient le divorce dans des conditions assez avantageuses. Or les codes hébreux ne laissent aucune initiative à la femme en matière de divorce.

Nous ne connaissons que deux lois assyriennes relatives au divorce : les §§ 38-39 sur la tablette VAT 10000 ; ces deux articles, comme C. H. §§ 137-143, permettent au mari de divorcer avec une épouse irréprochable pour un motif quelconque. Mais L. A. §§ 38 et 39 n'examinent pas si l'épouse a donné oui ou non des enfants à son mari. Au fond le § 39 est conforme à C. H. § 138. Les deux lois prescrivent au mari d'abandonner la tirhātu à l'épouse répudiée. Le silence de § 39 sur la restitution de la šerīqtu provient de l'absence de cette donation matrimoniale, car il s'agit d'une épouse résidant dans la maison de son père. La loi L. A. § 39 laisse libre le mari de donner ou non quelque chose à son épouse répudiée. Cette anomalie peut s'expliquer du fait que, dans L. A. § 38, il s'agit d'une épouse répréhensible comme dans C. H. § 141, ou bien qu'il y est question de donations autres que l'abandon de la tirhātu et la restitution de la šerīqtu. Notre connaissance du droit assyrien est trop fragmentaire pour trancher la question de savoir s'il permettait à l'épouse d'obtenir un divorce favorable.

Les onze contrats ayant trait au divorce sous la I^{re} dynastie babylonienne que nous avons trouvés soit dans Kohler und Ungnad, *Hammurabi's Gesetz*, I, III, IV, V, soit dans Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden*, fournissent des indications sur la manière dont on concevait l'application de la législation babylonienne en matière de divorce. Les contrats de mariage, prévoient l'éventualité d'une demande en divorce de la part de chacun des époux.

Quand c'est le mari qui veut divorcer, il n'y a pas trop de différences entre les dispositions du C. H. et

§ 144

- 13-18. Šum-ma a-wi-lum SAL ME (aššatam) i-ḥu-uz-ma SAL ME (aššatum)
 šī-i amtam a-na mu-ti-ša id-di-in-ma maṛi (meš) uš-tab-ši
 19-23. a-wi-lum šu-ú a-na sinništ ŠU GE-tim a-ha-zi-im pa-ni-šu iš-ta-ka-an
 24-27. a-wi-lam šu-a-ti ú-ul i-ma-ag-ga-ru-šu sinništ ŠU GE-tam ú-ul
 i-ḥ-ḥa-az.

celles des contrats. Ainsi P. 40, (Sch. 1, KU N, 777) Nippur, Samšu-iluna, stipule que l'homme devra rendre la šerīqtu et payer une demi-mine d'argent, conformément à C. H. §§ 138, 139 (sauf une demi-mine au lieu d'une mine entière). Dans aucun des autres contrats, il n'est dit que le mari demandeur du divorce doit rendre à la femme sa šerīqtu, sauf peut-être dans M. 91 (Sch. 7, KU III, 13) Sippar, Sin-muballit, si *ziku* signifie dot. Dans M. 90 (Sch. 2, KU III 7) Samšu-iluna, Sippar, le mari doit payer dix sicles comme prix de répudiation *uzubbum*. Dans CT VIII (Sch. 3, KU III 8) Sippar, Ammiditana il devra payer une demi-mine d'argent. Il en est de même dans P. 48 (Sch. 6, KU IV, 778) Sippar Samšu-iluna. Les deux contrats CT II 44 et M. 89 (Sch. 4 et 5, KU III 2 et 3) sont les plus différents du C. H. En effet le mari, ayant demandé le divorce, sera exclu de la maison et du mobilier et devra payer à chacune de ses deux épouses une demi-mine d'argent. Ces deux documents sont peut-être antérieurs au C. H.

Si les contrats, que nous venons de citer, ne sous-entendent pas la restitution de la šerīqtu, la plupart d'entre eux sont en désaccord avec C. H. §§ 137-140. Par ailleurs, aucun de ces contrats ne tient compte de la présence ou de l'absence d'enfants pour régler le divorce contrairement à C. H. §§ 137-140.

C. H. diffère surtout des contrats dans le cas où la femme demande le divorce. Les documents n'examinent pas comme C. H. §§ 142, 143, son innocence ou sa culpabilité, tous la condamnent : elle doit être liée et jetée à l'eau d'après M 90, CT VIII 7, CT II 44, M. 89. Selon P. 48 on devra lui apposer la marque des esclaves et la vendre. Seul P. 40 est moins sévère, il met la femme sur le même pied que son mari, en stipulant que, si elle demande le divorce, elle perdra sa šerīqtu et paiera une demi-mine d'argent.

En somme, ces documents sont plus conformes aux anciennes lois familiales sumériennes qu'au C. H. Dans ces contrats, en effet, nous retrouvons les dispositions essentielles des lois familiales décrétant que toute femme ayant demandé le divorce devra être jetée au fleuve, et que tout homme ayant fait la même requête devra payer une demi-mine d'argent à celle qu'il veut répudier. Nous retrouvons la même influence dans le style direct employé dans les contrats : « tu n'es pas mon mari », « tu n'es pas mon épouse ». Ces traces se discernent dans les contrats antérieurs, contemporains ou même postérieurs à Hammourabi.

Peut-être Hammourabi est-il demeuré impuissant à faire pénétrer dans les mœurs de ses sujets une réforme marquant un progrès réel. Peut-être aussi l'apport de nouveaux documents donnerait-il des indications plus précises au sujet de l'influence pratique exercée par le C. H. ?

6° De la concubine §§ 144-147

La section consacrée à la concubine traite deux questions : celle des droits du mari par rapport au choix d'une concubine *šugelum* §§ 144, 145 et celle de la rivalité éventuelle de la concubine esclave *amtum* avec sa maîtresse §§ 146, 147.

Les lois du C. H. relatives au concubinage ont une importance capitale pour l'apologétique de la Genèse. La conformité de la conduite des patriarches à ces dispositions du C. H. atteste la légalité de leur conduite morale et indique la haute antiquité et la parfaite historicité des récits qui les rapportent. A son tour, la Genèse, en fournissant au C. H. des applications vécues de ces lois, démontre leur intérêt pratique et permet d'élucider leurs particularités obscures.

A. Les Droits du mari par rapport à la prise en mariage d'une *šugelum* §§ 144-145

Le § 144 indique le cas où ce droit est refusé au mari et le § 145, le cas où il lui est accordé. D'une façon générale, un mari, ayant une épouse de premier rang, ne peut pas épouser en outre une *šugelum*, quand son épouse de premier rang lui a procuré des enfants directement ou par son esclave ; ce droit lui est accordé dans le cas contraire.

a. Cas où l'épouse de premier rang a procuré des enfants à son mari par son esclave § 144

§ 144. Il s'agit d'un homme libre, ayant déjà une épouse de premier rang. Celle-ci est désignée, dans toute la série §§ 144-147 aussi bien que dans § 137, non pas par le mot *aššatum* écrit en signes syllabiques, mais par les deux idéogrammes SAL ME. A propos du § 137, nous avons montré que, contrairement à l'opinion de Koschaker prétendant que ces deux signes désignaient une prêtresse, ils signifiaient une épouse de premier rang. Ce sens convient à SAL ME aussi bien dans §§ 144, 145 que dans § 137, puisque de part et d'autre la SAL ME est juxtaposée à la *šugelum*. Le § 137 permettait de comprendre que la *šugelum* était une épouse véritable, puisque au point de vue du divorce elle est traitée absolument comme la SAL ME. Les §§ 138-143 prouvent la même chose, si, comme nous croyons l'avoir démontré, *hirtum* signifie l'épouse d'un premier mariage. Les §§ 144 et 145 semblent bien supposer que la *šugelum* est une épouse véritable : ils emploient en effet le même verbe *aḥazu* pour le mariage avec une SAL ME ou avec une *šugelum*. Mais les §§ 144 et 145 précisent que, si la *šugelum* est bien une épouse, c'est une épouse de second rang. D'après § 144, en effet, la SAL ME avait le moyen d'empêcher son mari de prendre une *šugelum*. Le § 145 est explicite : la fin de cette loi dit en effet que la *šugelum* ne sera pas égale à la SAL ME. II. 40-42. Donc la SAL ME est une épouse de premier rang et la *šugelum* une épouse de second rang.

L'épouse de premier rang, dont parlent les lois §§ 144 et 145 n'avait pu enfanter elle-même : le § 144 relate

§ 144

13-18. Si un homme a pris une épouse (de premier rang) et si cette épouse a donné une esclave à son mari et a fait exister des enfants (par l'esclave),

19-23. (Si) cet homme dispose sa face pour (se propose de) prendre une šugetum,

24-27. on ne le permettra pas à cet homme, il ne prendra pas de šugetum.

Le moyen employé par la SAL ME pour procurer des enfants à son mari ; le § 145, l'exprime en termes clairs.

Puisque les §§ 137-143 autorisaient un mari à répudier suivant son arbitraire son épouse, qu'elle lui ait donné des enfants ou non, il est clair que la stérilité était un motif bien suffisant de divorce.

Les maris envisagés dans §§ 144 et 145 tout en voulant conserver leurs épouses de premier rang, malgré leur stérilité, désiraient cependant recourir à une épouse de second rang, à une šugetum, afin d'avoir des enfants § 144, ll. 19-23, § 145, ll. 31-34.

Or, d'après le § 144 l'épouse de premier rang avait un moyen d'empêcher son mari de prendre une épouse de second rang : elle lui donnait une esclave et lui procurait des enfants par son intermédiaire. Cette autre femme était une esclave, comme l'indique son nom *amtum*, dont l'idéogramme signifie « femme de montagne ». De plus, d'après le § 144 l'épouse de premier rang en dispose, puisque c'est elle qui la livre à son mari. Le § 146 stipule que l'épouse de premier rang restait la maîtresse de cette *amtum*, même lorsqu'elle avait procuré des enfants à son mari. D'après cette même loi, normalement cette *amtum* ne portait pas la marque des esclaves *abbulum* et sa maîtresse n'avait pas le droit de la vendre.

Puisque le mari a déjà une épouse de premier rang, la šugetum aussi bien que l'*amtum* envisagées aux §§ 144, 145, quoique méritant toutes deux le nom de concubines, ne sont pas mises sur le même rang. Le § 145, ll. 40-42 dit bien que la šugetum ne doit pas être égalée à l'épouse. Mais aucun texte des §§ 144, 145 ne dit que l'épouse de premier rang est la maîtresse de la šugetum. Les §§ 146, 147 relatifs à la rivalité de l'esclave concubine ne concernent pas la šugetum. Les lois du divorce §§ 137-143 concernent l'épouse de premier rang et la šugetum, mais point la concubine esclave. Nous avons vu que généralement les šugetum avaient des dots. La comparaison des §§ 170, 171 avec les §§ 183, 184 prouve que les enfants de l'esclave étaient beaucoup moins bien traités au point de vue de la fortune paternelle que ceux de la šugetum. En effet les enfants d'une *amtum* n'héritent de leur père qu'autant que celui-ci les a adoptés. §§ 170, 171. Pour les enfants d'une šugetum, il n'est question ni d'adoption, ni d'héritage : ce sont des enfants légitimes qui héritent tout naturellement de leur père. Bien plus les §§ 183 et 184 nous montrent qu'une fille de šugetum a droit à ce qu'une šerigtu lui soit constituée par son père ou par ses frères ; il est vrai qu'alors elle n'a plus le droit d'être admise avec ses frères au partage de la fortune paternelle.

Mais, pour empêcher son mari de prendre une concubine šugetum, il ne suffit pas que l'épouse de premier rang lui ait procuré une concubine esclave, il faut encore que celle-ci « ait fait exister » *uš-tab-ši* des enfants. Ce verbe, forme causative de *bšj*, indique qu'il s'agit d'enfants procurés par l'épouse, mais non point enfantés par elle-même. Pour exprimer le rapport de ces enfants avec l'épouse de premier rang, le rédacteur ne pouvait se servir du verbe *enfanter wld*, comme aux §§ 137, l. 75, § 138, l. 16, § 170, l. 39, puisqu'elle n'en était pas la mère. De fait, si l'épouse de premier rang n'a pas mis au monde elle-même les enfants de son mari, elle les lui a procurés « fait exister », puisque c'est elle-même qui lui a donné l'esclave, qui est devenue leur mère. Ni le § 144, ni le § 145, n'envisagent la maternité de l'esclave par rapport à ses enfants, c'est pourquoi le verbe *enfanter wld* est absent de ces deux lois. Au contraire, ce verbe se retrouve aux §§ 146 et 147, où il s'agit d'une esclave qui se prévaut contre sa maîtresse d'avoir enfanté *mari (meš) ut-ta-la-ad-, uldu, ū-li-id*, ll. 47, 52, 61.

Au § 137, qui traite du divorce en cas d'un mariage avec enfants, la šugetum « a enfanté », *ul-du* l. 76. L'épouse de premier rang *uš-tab-ši* « a fait exister » §§ 144 et 145, c'est-à-dire « a fait arriver », du verbe *rsj* à la forme causative, l. 77. En omettant l'emploi du verbe *enfanter*, et en se servant du verbe *arriver*, pour l'épouse de premier rang, le législateur a certainement fait allusion à la faculté que le § 144 donnait à celle-ci de procurer à son mari des enfants par le moyen de son esclave. Par le verbe *enfanter*, excluant un des verbes « faire arriver » ou « faire exister » des enfants, pour la šugetum, il a signifié que cette épouse de second rang ne jouissait pas du même droit. Ces indications du § 137, ll. 75-77 sont confirmées par les lois §§ 144, 145 qui supposent que c'est la SAL ME et non la šugetum qui livre l'esclave au mari.

Aux §§ 170 et 171, le même verbe *wld* est employé pour la première épouse, *hirtum*, comme pour la concubine esclave *amtum*.

L'emploi du terme *hirtum* qui signifie la première épouse, peut convenir aussi bien à une šugetum qu'à une épouse de premier rang, comme nous l'avons expliqué au § 138. Puisque la *hirtum* a enfanté elle-même, il est très peu probable que ce soit elle qui ait donné l'esclave à son mari. Toutefois la naissance des enfants de l'épouse peut être postérieure à celle des enfants de l'esclave, mais le mari, qui d'après les §§ 144 et 146 n'avait pas le droit de prendre de šugetum si son épouse de premier rang lui avait donné des enfants directement ou indirectement, était autorisé à prendre des concubines esclaves, quand même son épouse lui aurait elle-même enfanté des fils héritiers. Cette différence de la législation, s'explique par la différence existant, au point de vue social, entre une šugetum et une *amtum*.

Quand donc l'épouse de premier rang a fait exister des enfants pour son mari en lui livrant une concubine esclave, ce mari n'est pas autorisé à prendre une épouse de second rang ou šugetum, d'après le § 144, ll. 24-27.

La Genèse, nous l'avons dit, contient des applications des lois du code babylonien sur le concubinat. Pour ce qui concerne le § 144, la stérile Sara livre à Abraham l'Égyptienne Hagar Gen. XVI 1-4.

§ 145

- 28-34. Šum-ma a-wi-lum SAL ME (aššatam) i-ḥu-uz-ma mari (meš) la ú-šar-ši-
 šu-ma a-na (sinnišat) ŠU-GE-tim a-ḥa-zi-im pa-ni-šu iš-ta-ka-an
 35-39. a-wi-lum šu-ú (sinnišat) ŠU-GE-tam i-ḥ-ḥa-az i-na Ê (biti)- šu
 ú-še-ir-ri-ib-ši
 40-42. (sinnišat) ŠU GE-tum ši-i it-ti SAL ME (aššatim) ú-ul uš-ta-ma-
 aḥ-ḥa-ar.

§ 146

- 43-47. Šum-ma a-wi-lum SAL ME (aššatam) i-ḥu-uz-uz-ma amtam a-na
 mu-ti-ša id-di-in-ma mari(meš) it-ta-la-ad
 48-52. wa-ar-ka-nu-um amtum ši-i it-ti be-el-ti-ša uš-ta-tam (maḥ)-ḥi-ir
 aš-šum mari(meš) ul-du,
 53-55. be-li-ša a-na kaspim ú-ul i-na-ad-di-iš-ši
 56-59. ab-bu-ut-tam i-ša-ak-ka-an-ši-ma it-ti amatim i-ma-an-nu-ši.

afin d'en avoir des enfants. Rachel, désolée de sa stérilité, donne à Jacob son esclave Bilha pour se constituer une famille par son intermédiaire. Léa livra aussi son esclave Zilpa à Jacob pour en avoir des enfants. Léa n'avait pas les raisons de Haghar et de Rachel puisqu'elle avait déjà enfanté quatre fils à son mari. Sans doute avait-elle cessé d'enfanter XXX 9 ; mais cette stérilité ne fut que momentanée, puisqu'elle enfanta encore deux fils et une fille, Gen. XXX 17-21. Léa agit par jalousie. Toutefois elle ne crut point enfreindre une loi, puisque, dès la naissance de son cinquième fils, elle dit : « Elohim me donne mon salaire, parce que j'ai donné ma servante à mon homme » ; et en conséquence elle nomma son nouveau-né *Iššakar*, c'est-à-dire « apporte mon salaire ». Gen. XXX 18. La seule interdiction formelle faite par le § 144 concerne la prise d'une *šugelum* par un mari auquel l'épouse stérile aurait donné une *amatum* lui ayant enfanté. La question est de savoir si une épouse, qui a eu elle-même des enfants, peut livrer à son mari une esclave pour en avoir des enfants. Les §§ 144 et 145 sont muets sur l'interdiction de cette pratique. Les §§ 170 et 171^a peuvent autoriser à penser que cette action était permise. Ces deux lois supposent en effet que la première épouse *ḥirtum* et la concubine esclave *amtum* ont toutes deux des enfants. Rien ne nous est dit sur la provenance de cette *amtum*. Dans l'hypothèse où cette concubine aurait été introduite par l'épouse, nous ignorons si celle-ci a fait cette démarche, avant ou après avoir eu elle-même des enfants. D'après §§ 170 et 171^a, l'acte de Léa paraît donc licite. Dans le contrat CT VII 22^b, il n'est rien dit de la stérilité de l'épouse qui, de concert avec son mari achète une *amtum* devant jouer le rôle de concubine. Dans la Genèse XX 17 Dieu rendit à l'épouse et aux concubines esclaves d'Abimelek, roi de Gérare, la puissance d'enfanter qu'il leur avait ôtée, en punition de l'enlèvement de Sara. Parmi ces concubines esclaves, il y en avait peut-être qui furent livrées à Abimelek par la reine de Gérare, alors qu'elle avait eu des enfants.

Le code de l'alliance contient des lois sur la concubine esclave *Amah*, Exode XXI 7-11. La *Amah*, vendue par son père, ne devra pas être libérée tous les sept ans, comme les esclaves hommes ; si elle déplaît à son maître, qui ne l'a pas connue, il peut la faire racheter, mais point par un étranger ; si son maître la livre à son fils, il doit la traiter comme sa fille ; enfin, s'il prend une autre esclave concubine, il ne devra diminuer en rien sa nourriture, ses vêtements et son logement, autrement elle serait autorisée à partir gratuitement. Par Jug. IX 18 nous apprenons qu'Abimelek était le fils de Gédéon par son *Amah*.

Peut-être la *pilégheš* de la Bible est-elle l'équivalente hébraïque de la *šugelum* babylonienne ? Dans les livres saints, la femme qui porte ce nom, occupe un rang intermédiaire entre celui de l'épouse de premier rang et la concubine esclave. Ainsi les enfants de la *pilégheš* Qetura, prise par Abraham de sa propre initiative, reçoivent des donations, mais ils ne sont pas admis à l'héritage de leur père qui est réservé à Isaac, Gen. XXV 1-6. La Genèse ne nous donne point de détails sur les *pilégheš* prises par Nahor, frère d'Abraham, et par Eliphaz, fils d'Esau Gen. XXII 24, XXXVI 12. Mais dans les autres livres de la Bible la *pilégheš* est très nettement distinguée de l'épouse de premier rang, *ʾišah* Jug. VIII 31, XIX 11..., II Sam. III 7, V 13, XV 16, XVI 21, etc...

Le *Recueil de lois assyriennes* ne contient pas de droit de concubinat. En fait de concubines, on n'y trouve que les *esirtu* qui diffèrent à la fois des esclaves, des *šugelum* et des *pilégheš*, cf. notre article, le *Droit de la femme*, *Rev. Bib.*, 1927, p. 365.

b. Cas où l'épouse de premier rang n'a pas procuré d'enfants à son mari directement ou par son esclave, § 145

§ 145. Cette loi règle deux questions : la condition requise pour qu'un mari soit autorisé à prendre une *šugelum* et la situation de celle-ci par rapport à l'épouse de premier rang.

Une seule condition est exigée pour qu'un époux ait le droit de prendre une concubine : il faut que son épouse de premier rang « ne lui ait pas fait avoir d'enfants ». Mais eu égard au verbe employé, cette condition unique en exprime deux autres. *Ú-šar-ši* du verbe *wšj*, n'est pas synonyme de *wld* enfanter, mais signifie « a fait avoir » (§§ 137 et 144). Opposé au verbe enfanter dans § 137 et synonyme de *uš-tab-ši* « a fait exister » du § 144, *ušarsī* signifie faire avoir des enfants non seulement par l'enfantement de son épouse, mais encore par celui de son esclave. Donc pour qu'un mari puisse prendre une concubine *šugelum*, il faut

§ 145

28-34. Si un homme a pris une épouse de premier rang et (si) elle ne lui a pas fait avoir d'enfants et (s') il dispose sa face (se propose de) pour prendre une šugetum,

35-39. cet homme prendra une šugetum et la fera entrer dans sa maison ;

40-42. cette šugetum ne sera pas admise avec l'épouse de premier rang (ne lui sera pas égalée).

§ 146

43-47. Si un homme a pris une épouse de premier rang et si elle a donné une esclave à son mari et si elle (cette esclave) a enfanté des enfants,

48-52. (si) ensuite cette esclave s'est égalée à sa maîtresse parce qu'elle a enfanté des enfants,

53-54. sa maîtresse ne la donnera pas pour de l'argent (ne la vendra pas).

56-59. elle lui placera une marque et on la comptera avec les esclaves.

que ces deux conditions soient réalisées : stérilité de l'épouse de premier rang, et omission de sa part du don d'une esclave lui ayant donné des enfants.

Comme la concubine esclave demeurait l'esclave de l'épouse de premier rang, le code n'avait pas à légiférer sur sa condition ; il prévoit seulement, au § 146, le cas où elle voudrait rivaliser avec sa maîtresse.

La šugetum au contraire étant une véritable épouse, le verbe *ahazu* usité communément pour le mariage avec une épouse de premier rang, est aussi employé à son sujet. Notons surtout que la concubine šugetum était introduite dans la maison de son mari et y demeurait, ll. 35-39. D'après le § 15 du code pré-hammourabien, la prostituée ou l'hiérodoule, dont un homme avait eu un enfant, ne pouvait cohabiter dans sa maison avec son épouse, *tab. 8326 du musée de Philadelphie*.

Les situations respectives de l'épouse de premier rang et de l'épouse de second rang, qui cohabitaient dans la maison de leur mari commun, sont réglées par ces mots : « cette šugetum ne sera pas admise (u-uš-ta-ma-ah-ḥa-ar) avec (égalée à) la SAL ME ».

C'est là une façon bien vague de définir les positions respectives. Les lois §§ 146 et 147 punissent la concubine esclave qui précisément veut s'égaliser *uš-ta-mah-ḥi-ir* à l'épouse de premier rang. Les §§ 145 (ll. 40-42) et 146, 147 font la même défense à la concubine et à l'esclave. Mais il n'en résulte pas que la šugetum et l'esclave se trouvaient dans une situation égale vis-à-vis de l'épouse de premier rang. D'ailleurs le C. H. n'édicte pas les mêmes peines contre la šugetum et contre l'esclave coupables de cette faute.

La loi laissait sans doute au mari la liberté d'établir des distinctions plus ou moins notables entre les situations des épouses de premier et de second rang. Il est certain que les enfants de la šugetum, loin d'avoir besoin pour cela d'une adoption comme les fils de l'esclave §§ 170, 171, avaient le droit de par leur naissance de partager la fortune paternelle avec les enfants de l'épouse de premier rang. Ce droit, qui résulte du caractère d'épouse de la šugetum et de la légitimité de ses enfants, est attesté implicitement par §§ 183, 184, où une fille de šugetum doit être dotée par son père ou par ses frères. Or, pour doter leur sœur, il faut que les frères aient hérité de la fortune de leur père. Le § 183, ll. 10-14 fait d'ailleurs une allusion à ce partage entre frères, en disant que la sœur, déjà pourvue d'une šeriqtu, devra en être exclue.

Le *Recueil de lois assyriennes* §§ 41, 42 règle d'une façon plus nette la situation de l'esirtu. De deux choses l'une en effet, ou cette *esirtu* n'a pas été élevée à la dignité d'épouse ou elle l'a été. Dans le premier cas, elle est une esclave de l'épouse, dans le second elle est son égale.

La Bible ne dit rien de la situation des *pilégheš* par rapport aux épouses de premier rang. D'après Gen. XXV 1-6, quand Abraham prit Qeṭūra comme *pilégheš*, Sara était morte. Mais le patriarche ne mit point sur le même pied pour son héritage Isaac, le fils de son épouse de premier rang et les fils de ses *pilégheš*. Il donna à Isaac tous ses immeubles et il ne gratifia que de biens meubles les enfants de ses autres femmes.

B. Rivalité entre la concubine esclave et sa maîtresse §§ 146-147

Les lois § 146 et § 147, ne diffèrent que par une circonstance. De part et d'autre, il s'agit d'une esclave livrée comme concubine par une épouse de premier rang à son mari et qui ensuite rivalise avec sa maîtresse, ll. 43-46, 48-51. Mais la loi § 146 envisage l'hypothèse où la concubine esclave a enfanté ll. 47, 52 et § 147 suppose qu'elle n'a pas eu ce bonheur.

§ 146, ll. 43-46, 48-51. Les lignes 43-46, la répétition littérale du § 144, ll. 13-17, reprennent le cas d'une épouse de premier rang ayant livré à son mari son esclave comme concubine.

Les lignes 48-52 expriment le cas nouveau : la rivalité de cette esclave concubine avec sa maîtresse.

Le verbe *uš-ta-mah-ḥi-ir* « s'est rendue égale », se retrouve dans § 145, l. 42. Fondé à défendre à l'esclave ce qu'il interdisait à l'épouse de second rang elle-même, le législateur attachait plus de gravité à la violation de sa loi par la concubine-esclave. L'épouse de premier rang, envisagée par rapport à l'esclave est appelée « sa maîtresse » et il en est de même dans le § 147, ce qui prouve que cette femme reste l'esclave de l'épouse de premier rang, même après avoir été la concubine de son mari. De plus, la

§ 147

60-64. Šum-ma mari (meš) la ú-li-id be-li-za a-na kaspim i-na-ad-di-iš-ši.

rivalité de l'esclave est punie de rudes sanctions §§ 146, 147, tandis qu'aucune peine n'est fixée pour la rivalité de la šugetum. La loi laisse-t-elle ces femmes s'arranger elles-mêmes avec leur mari ? Faut-il supposer l'existence d'une loi ou d'une coutume antérieure réglant cette situation ? Ou est-ce une lacune du code ?

En égard aux contextes précédents et suivant, le terme wa-ar-ka-nu-um « ensuite », pourrait faire allusion aux enfants de la concubine esclave et servir à indiquer que c'est de leur naissance que se prévaut leur mère pour s'égaliser à l'épouse de premier rang. Mais cette conjonction n'a pas cette signification de conséquence. De plus elle concerne le § 147 aussi bien que le § 146. Or, dans la loi § 147 on suppose le cas où une concubine esclave, qui n'a pas enfanté, rivalise avec sa maîtresse.

La rivalité entre une épouse et une concubine peut être due à d'autres motifs qu'au fait d'avoir donné des enfants au mari. D'abord le § 145, ll. 40-42 qui parle de rivalité entre une épouse de premier rang et une šugetum, se tait sur le motif, et ne dit pas si la šugetum avait eu des enfants. Il est naturel qu'une concubine jalouse l'épouse et rivalise avec elle, même sans qu'elle ait un avantage sur elle. De fait la loi § 147 n'en signale aucun. De même, dans le contrat CT VIII 22 relatif à l'achat d'une concubine esclave, on envisage sa rébellion contre sa maîtresse sans faire allusion à une cause déterminée ni par conséquent à sa maternité.

a. hypothèse où la concubine esclave a enfanté § 146, ll. 47, 52-59

§ 146, ll. 47, 52-59. Les ll. 47 et 52 indiquent la cause de la rivalité entre la concubine esclave et sa maîtresse : la première a enfanté tandis que la seconde est restée stérile.

Au sujet de cette esclave, le rédacteur emploie le verbe enfanter wld it-ta-la-ad, ul-du, tandis qu'aux §§ 144, 145 il s'est servi des verbes bšj et ršj « a fait exister », « a fait posséder ». Au § 146 il s'agit de l'enfantement direct de l'esclave elle-même. Aux §§ 144 et 145 il est question des enfants que l'épouse procure à son mari par le moyen de son esclave : ces deux lois se rapportent à l'enfantement médiat de l'épouse de premier rang.

Quoique le § 146 ne le dise pas expressément, la maîtresse était demeurée stérile. Dans les §§ 144 et 145 l'épouse donne une esclave à son mari pour remédier aux inconvénients de sa stérilité. De plus le bon sens indique qu'une esclave ne peut se prévaloir contre sa maîtresse d'avoir enfanté que si cette dernière n'a pas eu cet avantage. Il est donc évident que le § 146 envisage exactement le même cas que celui que nous offre la Genèse dans l'histoire de Sara et de Hagar : « et elle vit qu'elle était enceinte et elle méprisa sa maîtresse à ses yeux » Gen. XVI 4, 5 (J.). Or il sera du plus haut intérêt d'examiner si ce cas identique est réglé dans la Genèse conformément aux décisions des §§ 146, 147. En effet, si on peut constater qu'il en est ainsi, on aura une excellente preuve de l'influence du C. H. sur la vie des patriarches et l'on possèdera du même coup de forts arguments pour appuyer les données bibliques sur la patrie et l'antiquité des patriarches.

La sanction édictée contre cette esclave rebelle comprend trois mesures : une interdiction de la vendre ll. 53-54, la pose d'une marque ll. 56-57 et sa mise au nombre des esclaves ll. 58-59.

On comprend que le législateur défende de vendre la concubine esclave, quand elle était devenue mère § 146. Il permet au contraire de l'aliéner quand elle était restée stérile, § 147.

Que signifient les termes « à compter parmi les esclaves », ll. 58-59, la concubine esclave rebelle ? Le fait d'avoir été livrée comme concubine au mari, n'avait pas élevé la condition sociale de cette femme. Le rédacteur l'appelle esclave *amtu* et parle de « sa maîtresse », même après qu'elle a enfanté. Le contrat CT VIII 22^a explique cette énigme. Parlant d'une esclave achetée par deux époux, ce document spécifie que pour le mari, elle sera une épouse *aššatu* et que, pour l'épouse, elle sera une esclave *amtu*. La situation de l'esclave donnée comme concubine selon § 144 était élevée vis-à-vis du mari, mais elle restait la même par rapport à l'épouse de premier rang : elle devenait pour le mari presque l'équivalent d'une épouse, mais pour l'épouse de premier rang elle gardait sa situation d'esclave. La « mise au nombre des esclaves » 58-59 signifierait donc que l'esclave retournait par rapport au mari à son ancienne condition.

Quant à la marque apposée sur l'esclave rebelle, elle n'avait pas pour but d'indiquer simplement son état d'esclavage, puisqu'elle ne l'avait pas quitté. De plus, dans le § 147 où la rivale de l'épouse est demeurée esclave, puisqu'elle peut être vendue, il n'est pas question de l'apposition d'une marque à cette femme.

Cette marque paraît avoir un caractère infamant : elle indique que la concubine esclave est devenue une esclave même pour son mari, suivant la disposition du contrat CT VIII 22^a. Le § 127 du C. H. nous offre un exemple analogue. Il s'agit du calomniateur d'une prêtresse ou d'une épouse, auquel on devra raser le front c'est-à-dire les tempes *mu-ul-la-zu u-gal-la-bu*, ll. 33-34. La concubine esclave rivale de sa maîtresse pourrait subir la même peine. Les Hébreux signalaient avec mépris les habitants du désert arabe (Dedan, Thémam, Buz, Qédar) comme ayant les tempes rasées *qešuš pheā* Jér. IX 25, XXV 23, XLIX 32. D'après les bas-reliefs, les Babyloniens et les Assyriens n'avaient point les tempes rasées.

Outre son caractère infamant, cette marque peut signifier la condition d'esclave inaliénable. L'esclave marquée ne devait pas être vendue § 146, ll. 53-54, tandis que l'esclave non marquée pouvait être vendue. Les lois §§ 226 et 227 font allusion à une marque d'esclave inaliénable *abbutum warad la šem*. Le code de l'Alliance atteste l'existence d'une telle marque devant être mise sur l'esclave hébreu désirant n'être pas affranchi, la septième année, afin de n'être pas séparé de l'épouse, dont son maître l'avait pourvu, ni des enfants issus de son mariage Exo. XXI 5 et 6. Le § 146, sans dire qu'il s'agit d'esclave inaliénable *warad la šem*, peut le sous-entendre.

La marque infligée au calomniateur d'une prêtresse ou d'une épouse § 127 devait être différente de

§ 147

60-64. Si elle n'a pas enfanté d'enfants, sa maîtresse la donnera pour de l'argent.

la marque d'esclave inaliénable §§ 226 et 227. En effet, pour marquer le calomniateur, on lui rasait le front *mu-ul-la-zu ú-gal-la-bu* § 127. Au contraire, pour effacer la marque d'esclave inaliénable, le tondeur rasait *ú-gal-li-ib* §§ 226, 227. Le calomniateur était donc marqué par une rasure, et l'esclave inaliénable, par une mèche ou touffe de cheveux. Le § 146 ne précisant guère la forme de la marque, dit simplement « on lui placera la marque » *ab-bu-ul-lam i-ša-ka-an-nu*. Elle peut donc ressembler à celle du calomniateur § 127, ou à celle de l'esclave inaliénable §§ 226 et 227 ; elle peut aussi différer de ces deux marques, et être une empreinte sur le corps lui-même, ou un vêtement, ou encore un signe conventionnel, par exemple le percement de l'oreille (Ex. XXI, 5-6). Peut-être le rasement de la chevelure conviendrait-il le mieux eu égard aux rares renseignements fournis par C. H.

L'histoire patriarcale nous présente un cas de rivalité identique à celui qui est envisagé par la loi § 146.

D'après le récit Gen. XVI 4-9 (J), l'exclave concubine Haghar, se voyant enceinte, méprisa sa maîtresse affligée de stérilité. Sara s'étant plainte à son mari, Abraham lui répondit : « Voici, ta servante est dans ta main, fais lui ce qui est bon à tes yeux. » Alors Sara se mit à maltraiter Haghar, tellement qu'elle prit la fuite. Or un ange, qui, dans le désert, lui était apparu et l'avait interrogée sur la cause de sa fuite, lui ordonna de revenir vers sa maîtresse, mais de s'humilier sous sa main, c'est-à-dire de supporter ses mauvais traitements. Haghar, obéit aux ordres de l'ange, revint vers sa maîtresse et fut reçue par elle.

Le cas et la solution de Gen. XVI 4-9 sont semblables à ceux de C. H. § 146, du moins en substance.

L'unique différence c'est que Haghar, au lieu d'avoir déjà enfanté son fils, est seulement enceinte.

La décision de ne point vendre la concubine esclave devenue mère, § 146, ll. 53-54 est respectée par Sara et par Abraham et elle est connue de l'ange. Sara s'abstient de vendre l'esclave, qui rivalisait avec elle ; bien plus, quand Haghar revient chez elle, elle la reçoit. Abraham n'autorise nullement son épouse à vendre sa concubine esclave ; et même à son retour il lui fait un si bon accueil, que, dans la suite, il veut adopter son fils Išmael, Gen. XXI 9-13. Haghar n'a été ni chassée, ni vendue. C'est parce que l'ange savait que Sara n'avait point le droit de vendre Haghar, qu'il lui conseille de revenir vers sa maîtresse.

« Compter avec les esclaves » la concubine esclave rebelle § 146, ll. 58-59 est une sanction équivalente soit à la réponse d'Abraham à son épouse de faire à son esclave ce qu'elle voudrait, soit à l'exhortation faite par l'ange à Haghar de s'humilier sous la main de sa maîtresse.

Il n'y a au point de vue juridique qu'une seule différence entre C. H. § 146 et Gen. XVI 4-9 : le récit génésiaque se tait sur la marque que la loi babylonienne prescrit de placer sur l'esclave rivale § 146, ll. 56-57. Mais c'est là un désaccord de détail. Abraham et Sara connaissaient donc, sinon la loi § 146 elle-même, au moins une loi similaire.

Quant au récit élohiste, Gen. XXI 9-13, il est en rapport avec les §§ 170 et 171 que nous commentons plus loin. Cf. notre article *La monogamie et le concubinal*, *Rev. Bib.*, 1917, pp. 284 et 285.

b. hypothèse où la concubine esclave n'a pas enfanté § 147

§ 147. Quand la concubine esclave rivalisant avec sa maîtresse n'avait pas donné d'enfants, il n'y avait plus d'intérêt à ce qu'elle ne fut pas vendue. La vente étant un moyen radical pour couper court à toute rivalité entre l'épouse et son esclave, il était naturel que celle-ci fût sacrifiée au droit de prééminence de l'épouse. En désignant l'épouse par « sa maîtresse » le législateur a voulu insister une fois de plus sur le droit de l'épouse (§§ 144 et 146), même lorsqu'elle avait livré l'esclave en concubine à son mari.

La section traitant de l'esclave concubine, peut être comparée avec les dispositions du contrat CT VIII 22^b (KU III 424, Sch. 77) Sippar, Hammourabi.

1-4. *Bunini-abi et Belizunu ont acheté išamu à Ibi-Ša'an, son père, Šamaš-nuri, fille d'Ibi-Ša'an.*

5-6. *Pour Bunini-abi, c'est une épouse aššatu ; pour Belizunu c'est une esclave amtu.*

7-10. *Au jour, où Šamaš-nuri dira à Belizunu, sa maîtresse beltiša, « tu n'es pas ma maîtresse », on la rasera ugalabši, pour de l'argent on la donnera.*

11-12. *Pour son prix d'achat, on a pesé 5 sicles d'argent.*

13-15. *Formalités — 18-19. Serments — 20-26. Noms de sept témoins — 27-28. Date.*

Le mode d'acquisition de Šamaš-nuri n'est prévu ni par § 144, ni par § 145. Dans le contrat cette femme est achetée conjointement par les deux époux. Dans les lois, l'esclave appartient uniquement à l'épouse et par conséquent a été acquise uniquement par elle.

CT VIII 22^b ne dit rien de la stérilité de l'épouse. On a peine à croire qu'une épouse ait fourni une concubine à son mari, sans y avoir été forcée par un motif aussi péremptoire que sa propre stérilité.

La l. 6 du contrat, qui spécifie que la concubine du mari demeure toujours une esclave *amtu* pour l'épouse, s'accorde avec les §§ 146, 147.

La législation §§ 144-147 et la l. 5 du contrat qui déclare que Šamaš-nuri est une épouse aššatu pour le mari sont en accord, si l'on prend le terme « épouse » dans un sens large, et non dans le sens « d'épouse de second rang ». D'après les §§ 137, 144 et 145 ce titre convient à la *šugatum* et non point à la concubine esclave. Mais le contrat CT VIII 22^b ne prétend point que Šamaš-nuri soit une épouse de second rang, puisqu'elle n'est épouse que par rapport au mari, et qu'elle est esclave vis-à-vis de l'épouse de premier rang, comme dans les lois §§ 146 et 147.

Quant à la sanction prévue par le contrat ll. 7-10, elle ne s'accorde pas avec celles qui sont fixées par les §§ 146, 147.

Le C. H. §§ 146 et 147 examine si oui ou non la concubine esclave a donné des enfants, et suivant les

§ 148

65-69. Šum-ma a-wi-lum aš-ša-tam i-hu-uz-ma la-aḥ-bu-um iṣ-ša-ba-az-zi
 70-74. a-na ša-ni-tim a-ḥa-zi-im pa-ni-šu iṣ-ta-ka-an i-iḥ-ḥa-az
 75-81. aš-ša-su ša la-aḥ-bu-um iṣ-ba-tu ú-ul i-iz-zi-ib-ši a-na É (bit) i-pu-šu
 uš-ša-am-ma a-di ba-al-ṭa-at it-ta-na-aš-ši-ši.

§ 149

IX. 1-4. Šum-ma sinništum ši-i i-na É (bit) mu-ti-ša wa-ša-ba-am la im-
 ta-gar
 5-9. še-ri-iq-ta-ša iṣ-tu É (bit) a-bi-ša ub-lam ú-ša-lam-šim-ma it-ta-al-la-ak.

§ 150

10-16. Šum-ma a-wi-lum a-na aš-ša-ti-šu eqlam kiram bitam ù bi-ša-am
 iṣ-ru-uq-šim ku-nu-uk-kam i-zi-ib-ši-im
 17-18. wa-ar-ki mu-ti-ša marû (meš)-ša ú-ul i-ba-ga-ru-ši
 19-25. um-mu-um wa-ar-ka-za a-na mari-ša ša i-ra-am-mu i-na-ad-di-in
 a-na a-ḥi-im ú-ul i-na-ad-di-in.

cas, il prend des sanctions différentes. Le contrat ignore cette distinction. L'unique sanction est celle que le § 147 ordonne, pour le cas où l'épouse n'a pas donné d'enfants. La législation du C. H. est bien supérieure à la mesure prise par le contrat.

Outre la vente de la concubine esclave rebelle, CT VIII 22^b porte une pénalité que nous ne trouvons pas dans le code : il stipule qu'avant de la vendre « on la rasera » *ugalabši*. Ce n'est pas là la marque d'esclave inaliénable dont parlent C. H. §§ 226, 227 et peut-être 146. Nous n'y trouvons pas en effet le mot marque *abbutum* et d'ailleurs l'esclave est vendue. Il s'agit vraisemblablement d'une pénalité infamante, analogue au rasement des tempes auquel le § 127 condamne le calomniateur d'une prêtresse ou d'une épouse. Il n'y a donc pas contradiction entre C. H. §§ 146-147 et CT VIII 22^b ; le contrat inflige à l'esclave rebelle un traitement déshonorant, mais sans rapport avec la vente.

7° L'Épouse atteinte de maladie §§ 148, 149

Les lignes 65-69 du § 148 indiquent le cas envisagé par les deux lois. § 148, ll. 70-74 font connaître le droit du mari ; § 148, ll. 75-91 et § 149 offrent à l'épouse le choix entre deux situations.

Le document néobabylonien a. VAT 991 contient les finales des lignes de ces deux articles.

§ 148, ll. 65-69. *Le cas à régler*. Il s'agit d'un homme dont l'épouse a été atteinte d'une maladie incurable.

Les mots *la-aḥ-bu-um i-za-ba-az-zi*, rendent l'état de maladie de l'épouse. Le document a VAT 991 présente comme variante du premier terme, *la'abu*, dont l'usage est plus courant et qui signifie, oppression, maladie, flamme. *Laḥbu* et *la'abu* sont à rapprocher de l'hébreu *lahab*, flamme. Une fièvre correspondrait bien à cette étymologie. Le verbe *šabatu*, saisir, indique que cette épouse était dominée par la maladie, soit par son intensité, soit par sa durée. Il s'agissait donc d'un mal qui paralysait les facultés de l'épouse, qui était habituel et probablement incurable. Le contrat R. 59 (KU III 739, Sch. 232) Sippar Samsu-iluna, se rapporte à une épouse atteinte d'une maladie incurable, et se sert de la formule « un coup de Dieu l'a vaincue (l'épouse) » *Ki-ši-it-ti i-lim ik-šu-uz-zi*, par allusion à son origine surnaturelle, sa gravité et son caractère incurable.

§ 148, ll. 70-74. *Le Droit du mari*. Dans le cas d'une maladie grave et incurable de l'épouse, le législateur permet au mari de prendre une autre épouse *ša-ni-tim*. Sans le forcer à agir ainsi, il l'y autorise, « s'il a disposé sa face ».

Le mari n'est pas réduit à prendre simplement une concubine, esclave ou épouse de second rang, *amtum* ou *šugetum*, comme pour le cas de la stérilité de l'épouse, où le mari n'a besoin que d'une femme pouvant suppléer son épouse pour lui procurer des enfants. Une concubine, esclave ou *šugetum*, suffit à remplir ce rôle. Une épouse atteinte d'une maladie grave et incurable, non seulement est impuissante à donner des enfants à son mari, mais elle est incapable de s'acquitter de toute autre fonction incombant à l'épouse.

§ 148, ll. 75-81 et § 149, *Situation de l'épouse malade*. Si le mari d'une femme atteinte d'une maladie incurable est autorisé à se remarier, le sort de l'épouse malheureuse et innocente est réglé avec équité.

Cette maladie n'est pas un cas de divorce. Le mari ne devra pas répudier, abandonner une épouse atteinte de ce mal *ú-ul i-iz-zi-ib-ši* « il ne la répudiera pas, ne l'abandonnera pas », l. 78, contrairement à la répudiation entraînée par le divorce, §§ 137, 138.

Mais l'épouse a le choix entre le séjour à la maison de son mari, en y étant sustentée § 148, ll. 79-81 ou le départ avec sa *šeriquu* § 149.

§ 148

- 65-69. Si un homme a pris une épouse et (si une maladie) l'a saisie,
 70-74. (Si cet homme) a disposé sa face pour prendre une autre (épouse), il la prendra.
 75-81. Son épouse, qu'une maladie a saisie, il ne l'abandonnera pas ; à la maison, qu'il a fondée, elle habitera ; et, tant qu'elle vivra, il la sustentera.

§ 149

- IX. 1-4. Si cette femme ne consent pas à habiter dans la maison de son mari,
 5-9. sa šerīqtu, qu'elle avait apportée de la maison de son père, il (le mari) lui restituera intégralement et elle s'en ira.

§ 150

- 10-16. Si un homme a fait présent à son épouse d'un champ, d'un jardin, ou de biens meubles (et) lui a laissé un document scellé,
 17-18. après (la mort de) son mari, ses enfants ne lui réclameront pas ;
 19-25. la mère donnera après elle (à sa mort) (ces biens) à son enfant qu'elle aime (son préféré) ; elle ne (le) donnera pas à un (de ses) frères.

« Maison » doit être pris au sens moral de foyer. Or il est évident que le mari avait fondé ce foyer avec la collaboration de son épouse.

Il n'est pas question des enfants, ni pour confier leur éducation à leur mère, comme dans le cas du divorce § 137, ni pour retenir leur mère au foyer, comme dans le cas de la concubine esclave rebelle § 146. A l'encontre de la femme divorcée (§ 137), l'épouse affligée d'une maladie grave et incurable est incapable de s'occuper de l'éducation de ses enfants.

Tandis que l'épouse répudiée n'ayant pas eu d'enfant reçoit la tirhātu, § 138, l'épouse malade quittant la maison de son mari ne la reçoit pas § 149, la tirhātu servant dans ce dernier cas à l'entretien des enfants qui restaient avec leur père.

Dans le contrat R. 59, qui parle incidemment d'une épouse malade, sa situation est ainsi réglée : « Takkubi, un coup de Dieu l'a vaincue. Et ils (elle et son mari) se sont présentés au juge. Et le juge a dit de la répudier », ll. 4-7.

Dans les § 148, 149, il n'est pas question de recours au juge ; l'épouse décide librement de son sort, et, si elle se décide à quitter la maison de son mari, celui-ci doit lui restituer sa šerīqtu.

Le contrat R. 59, fournit une raison qui explique la dérogation aux lois §§ 148 et 149 : Takkubi avait un fils né de son premier mariage qui voulait aller avec sa mère et qui dans ce but renonçait à l'héritage de son beau-père. Dans cette circonstance Takkubi ne devait plus rester isolée et on conçoit que son second mari ait cherché à la répudier.

D'après les lois §§ 137, 138, 149 un mari doit rendre à l'épouse répudiée la šerīqtu apportée par elle de la maison de son père. Le silence de R. 59 au sujet de cette restitution permet de supposer que Takkubi n'avait pas apporté de dot, hypothèse vraisemblable, puisqu'il s'agit d'un second mariage.

8° De la jouissance et de la transmission par l'épouse du présent que son mari lui avait fait § 150

§ 150. Dans les §§ 171^b et 172, il est question d'une donation faite par le mari à son épouse et appelée *nudunnu*. Après avoir expliqué la nature du présent § 150, nous verrons si on doit l'identifier avec le *nudunnu* §§ 171^b et 172.

Les ll. 10-16 exposent le fait de la donation. Les lignes 17-25 décident ce qui advient du présent à la mort du mari : l'épouse en a la libre disposition 17-18, et elle peut le transmettre après sa mort à son enfant préféré 19-25.

Relativement au fait de la donation, le rédacteur mentionne l'acte de la donation lui-même et une formalité qui l'accompagne.

Iš-ru-qu 14 de *šaraqū* est le verbe employé pour signifier « faire présent ». C'est de cette racine que dérive šerīqtu, la dot de la femme, c'est-à-dire les biens que l'épouse apporte de la maison de son père, qui lui en avait fait présent à cet effet. *šaraqū*, est synonyme de *nadanu*, donner. Un mari peut faire présent à son épouse aussi bien de biens immeubles que de biens meubles. La forme conditionnelle de la phrase, indique que le présent d'un mari à son épouse était chose facultative.

La formalité accompagnant ce présent est la livraison d'un document scellé *ku-nu-uk-kam* ; voir § 5. Le document scellé atteste le fait de la donation, comme dans les §§ 165, 171, 182 et 183 et empêche par suite les réclamations des enfants, après la mort de leur père ll. 17-18. Le mari mentionnait-il en outre le droit de transmission à l'enfant préféré ? Le texte de la loi est muet sur ce point, à la différence de §§ 178

§ 151

26-34. Šum-ma sinništum ša i-na Ê (bit) a-wi-lim wa-aš-ba-at aš-šum be-el
 hu-bu-ul-lim ša mu-ti-ša la ša-ba-ti-ša mu-za úr-ta-ak-ki-iš
 tup-pa-am uš-te-zi-ib

35-43. šum-ma a-wi-lum šu-ú la-ma sinništam šu-a-ti i-iḫ-ḫa-zu hu-bu-ul-
 lum e-li-šu i-ba-aš-ši be-el hu-bu-ul-li-šu aš-ša-zu ú-ul i-ša-ba-tu

44-51. ù šum-ma sinništum ši-i la-ma a-na Ê (bit) a-wi-lim i-ir-ru-ub hu-bu-
 ul-lum e-li-ša i-ba-aš-ši be-el hu-bu-ul-li-ša mu-za ú-ul i-ša-ba-tu.

et 179. Ici ce droit devait découler naturellement de l'attestation authentique du fait de la donation.

A la mort de son mari *wa-ar-ki muliša*, l'épouse aura la libre jouissance de son présent, ses enfants n'auront rien à lui réclamer, ll. 17-18.

De plus cette mère possède le droit de transmettre après elle son présent à son enfant préféré *mari-ša ša i-ra-am-mu* « son enfant qu'elle aime » et point aux frères de celui-ci. Le terme est clair, à l'encontre de *iṣu maḫru* « le premier de son oeil » (§ 165) que l'on peut entendre du fils aîné ou de l'enfant favori. Les frères exclus sont ceux de l'enfant préféré, et non de l'épouse. Le mot frère n'a pas le suffixe féminin *ša* se rapportant à l'épouse. D'ailleurs, le présent provenant de la fortune du mari, les fils de celui-ci seuls pouvaient prétendre à son héritage.

La clause relative à la transmission par la mère de son présent à son enfant préféré, paraît facultative. C'était un privilège qui était odieux pour les autres. Plus que le droit d'aînesse, la prédilection est de nature à exciter la jalousie et l'envie, cf. l'histoire de Joseph. Gen. XXXVIII.

Une série de contrats s'accordent avec les dispositions du § 150, concernant le don fait par un mari à son épouse, et le droit qu'avait celle-ci de transmettre son présent.

CT VIII 34^b (KU III 456, Sch. 202) Sippar, Simmuhaliṭ nous apprend qu'un époux a donné à son épouse : un sar de terrain de maison bâtie, un esclave homme, une esclave femme, des vêtements, des bandeaux pour la tête, des meules, des lits, des stalles. Ce présent, elle peut le donner à l'enfant qui la vénère et qui contente son cœur *libbaša uttabu*.

D'après R. 95 (KU III 482, Sch. 203), Sippar, Samsu-ditana, stipule qu'un mari donne à une concubine *šugelum*, son épouse *aššatišu* : une maison, deux esclaves femmes, des meules, des lits, des stalles et quelques autres ustensiles. Durant toute sa vie, l'épouse doit jouir de ce présent. Après sa mort deux enfants sont désignés pour être ses héritiers. Cette dernière dérogation est due peut-être au fait que la mère est une *šugelum*, c'est-à-dire une épouse de second rang.

R. 116 (KU III 485, Sch. 204), Sippar, Samsu-ditana, stipule qu'un mari donne à son épouse : une esclave femme, et deux jeunes esclaves hommes, qu'elle en jouira toute sa vie et qu'après elle, elle pourra les laisser à l'enfant qui est bon *ṭabu* pour elle et que les frères ne réclameront pas. Ce document est tout à fait conforme au C. H., § 150. VS. VIII 15-6 (M. 5, KU III 492, Schorr 205) Sippar, parle du présent d'une esclave femme fait par un mari à son épouse. Mais il s'agit d'un second mariage et dans les mariages antérieurs, chacun des époux avaient eu des enfants, ce qui modifie les clauses du § 150. En effet, les enfants du mari ne réclameront pas et une fille déterminée de l'épouse sera son héritière.

Le nudunnum des §§ 171^b et 172 et le présent du § 150, ont des ressemblances, et des différences. Avec Koschaker nous pensons que ces dernières sont assez importantes pour ne pas identifier ces deux libéralités. *op. laud.*, pp. 164-169.

Trois caractères sont communs aux donations de §§ 150, 171^b et 172 : ce sont des présents faits par un mari à son épouse, ils sont attestés par des documents scellés, l'épouse doit les transmettre aux enfants après sa mort.

Les deux donations diffèrent d'abord quant à leur but. Le nudunnu doit être employé comme la *šerigtu*, à subvenir à l'entretien des veuves. Aussi l'épouse en a la jouissance, seulement à la mort de son mari, et, dans le cas d'un nouveau mariage, elle doit le laisser à ses enfants, tandis qu'elle a le droit de prendre sa *šerigtu* bien provenant de sa maison paternelle. Dans le § 150 le nudunnum présent est donné simplement en témoignage de l'affection du mari. Rien dans l'article, ni dans les contrats qui s'y rapportent, ne fait supposer une autre destination et notamment celle de l'entretien de la bénéficiaire après la mort de son mari.

De cette première différence, qui, croyons-nous, est essentielle, en découle une autre. La constitution d'un nudunnu était nécessaire, au moins à la mort du mari § 172, tandis que le don du présent était facultatif § 150.

Une troisième divergence, c'est que l'épouse a de son présent une propriété plus ferme que de son nudunnu. D'après les §§ 171 et 172, l'épouse, durant le mariage, n'a que la propriété de son nudunnu et elle en laisse la jouissance et l'administration à son mari. D'après le § 150 il semble au contraire que l'épouse jouisse de son présent dès qu'il lui a été fait. Une veuve doit abandonner à tous ses enfants son nudunnu, si elle se remarie, et elle doit le leur léguer à sa mort. Le § 150 ne prévoit aucunement que l'épouse devenue veuve doive se dessaisir de son présent, et il dit qu'à sa mort elle peut le laisser à son enfant préféré.

La loi § 150, qui autorise un mari à donner à son épouse des immeubles et des meubles avec la faculté de les léguer à son enfant préféré, prouve la situation relativement indépendante faite à la femme dans le C. H.

9° Responsabilité des époux pour leurs dettes §§ 151 et 152

Le § 151 traite des dettes antérieures, le § 152 des dettes postérieures au mariage.

§ 151

26-34. Si une femme, qui habite dans la maison d'un homme, a obligé son mari à ce que le créancier de son mari ne la saisisse pas (lui) a fait laisser une tablette (à ce sujet),

35-43. Si cet homme, avant qu'il ait pris cette femme, avait une dette sur lui, son créancier ne saisira pas son épouse.

44-51. Et, si cette femme, avant d'entrer dans la maison d'un homme, avait une dette sur elle, son créancier ne saisira pas son mari.

§ 151. Cette loi parle de la saisie pour *dettes antérieures au mariage*. Elle détermine si, oui ou non, un époux peut être saisi pour les dettes de l'autre.

A cet effet, le législateur distingue les dettes de l'époux et celles de l'épouse. La femme ne sera insaisissable pour les dettes de son mari qu'autant qu'elle se sera fait délivrer par lui une tablette mentionnant cette clause ll. 26-43. Quant au mari, jamais il ne pourra être saisi pour les dettes de sa femme antérieures à son mariage ll. 44-51. L'inégalité des traitements de l'homme et de la femme est flagrante.

Comme on le voit par ce résumé, il s'agit essentiellement dans le § 151 de la saisie pour dette. Nous avons traduit par « créancier » les deux mots *be-el hu-bu-ul-lim* qui signifient m. à m. : le maître (propriétaire) de la dette, de l'emprunt, comme le prouvent les §§ 48, 90, 94, 95. A la vérité, c'est surtout le terme *hubullum* que nous trouvons dans ces lois. *Bel hubullim* ne se rencontre que dans le § 48, ll. 11. Au lieu de parler de « propriétaire de la dette », c'est-à-dire de créancier, les lois sur le prêt §§ 90, 94, 95 ont nommé celui qui par profession remplissait presque toujours ce rôle, le *damqarum*. D'ailleurs le § 152 nous atteste bien que le créancier visé dans la présente loi était un *damqarum*. Dans les lois §§ 114-119, qui parlent de dette et de créancier, nous ne rencontrons pas les termes précis de *hubullum*, *bel hubullim*. Les §§ 113-115 disent simplement : « Si un homme a sur un homme du blé et de l'argent ». Les lois §§ 117 et 119 substituent à *hubullum*, *e'llum* qui signifie plutôt dette qu'emprunt.

Le sens du verbe *šabalu* « saisir » est clair ; mais quel était le sort des personnes saisies pour dettes ? Un créancier, en présence d'un débiteur insolvable pouvait on l'a vu, recourir à deux moyens : prendre un gage § 114-§ 116 ou recevoir des personnes pour la contrainte §§ 117-119. Entre le sort des unes et des autres personnes, il n'y avait que des différences de degré. Une personne prise en gage devait être de quelque utilité au créancier, qui ne manquait pas de la faire travailler. Le § 116 semble contenir une allusion au travail du gage. Il envisage l'éventualité de sa mort par coups l. 40, destinés sans doute à le stimuler dans son travail. Pour les personnes livrées à la contrainte, il est dit en propres termes qu'elles devront travailler *i-ip-pi-su* durant trois ans. Les deux lois B et C du *Recueil de L A* confirment que les personnes livrées pour dettes étaient astreintes à un travail. Il y est question en effet de fils ou fille d'un homme demeurant dans la maison d'un autre homme « comme argent et comme travail » *ki kaspi u ki šaparti*. « Comme argent » indique qu'il s'agissait d'une dette à payer. « Comme travail » montre que le créancier recouvrait le montant de son prêt en faisant travailler la personne qu'on lui avait livrée.

La saisie pour dette, dont il est question dans le § 151 devait donc entraîner le travail de la personne saisie. Ce travail était-il, celui des gages suivant §§ 114-116, ou celui des personnes livrées à la contrainte selon §§ 117-119. A voir le soin que mettaient les époux, d'après § 151, à éviter la saisie, il s'agit probablement des rudes travaux de la contrainte.

La femme est désignée par la formule « la femme qui habite dans la maison d'un homme » 26-28, c'est-à-dire l'épouse, et l'homme est son mari. De fait, il n'est question ni d'une autre femme, ni d'un autre homme, en dehors du créancier. Les ll. 36 et 37 font allusion à leur mariage ; enfin ils sont appelés respectivement « son mari » et « son épouse » ll. 30, 51, 42. Si le rédacteur a employé les mots « femme » et « homme », au lieu « d'épouse » et « d'époux », c'est probablement parce que la convention, dont il est question, dans les ll. 26-34 fut faite antérieurement au mariage.

La loi spécifie qu'il s'agit d'une épouse devant habiter dans la maison de son mari, parce que, d'après le droit babylonien-assyrien, une épouse pouvait habiter chez son père ; voir § 130, et le *Recueil de L A* §§ 26, 27, 28, 33, 34, 37, 39. Le cas d'une épouse demeurant à la maison paternelle est exclu, parce que dans les mariages de cette espèce, l'autorité de l'époux sur son épouse n'était plus absolue, elle était partagée par le père. Or celui-ci n'aurait pas laissé saisir sa fille, qu'il abritait, et qu'il nourrissait, à cause des dettes de son mari.

Une femme, qui était sur le point de se marier et d'habiter dans la maison de son mari, avait un moyen d'échapper à la saisie, à cause des dettes contractées déjà par son futur époux. C'était de faire une convention à ce sujet et de s'en faire délivrer un document écrit, de manière à lier son mari. C'est en effet le verbe *rks*, lier, qui est employé ici. Pour les dépôts et les ventes §§ 7, 122, 123 et aussi pour le mariage § 128 les conventions *ri-ik-ša-li* sont nécessaires. Le § 128 ne dit pas que ces conventions devaient être consignées sur une tablette ; mais la chose est à peu près certaine, puisqu'il n'y a que les conventions écrites qui présentent de la stabilité et qui diriment les contestations. En tout cas d'après les §§ 48 et 93 les prêts à intérêts et par suite les dettes étaient consignées sur des tablettes *duppum*. Rien de plus naturel donc que l'exigence relative à la consignation sur une tablette de la clause déclarant que l'épouse sera insaisissable pour les dettes de son mari antérieures à leur union.

Les femmes akkadiennes pouvaient avoir fait des dettes avant leur mariage, ce qui prouve leur indépendance.

§ 152

52-58. Šum-ma iš-tu sinništum ši-i a-na É (bit) a-wi-lim i-ru-bu e-li-šu-nu
 hu-bu-ul-lum it-tab-ši
 59-60. ki-la-la-šu-nu DAM QAR (damqarum) i-ip-pa-lu.

§ 153

61-64. Šum-ma aš-ša-at a-wi-lim aš-šum zi-ka-ri-im ša-ni-im mu-za uš-di-ik
 65-66. sinništam šu-a-ti i-na ga-ši-ši-im i-ša-ak-ka-nu-ši

§ 154

67-69. Šum-ma a-wi-lum marât-su il-ta-ma-ad
 70-71. a-wi-lam šu-a-ti alam ú-še-iz-zu-ú-šu.

§ 152. Les dettes contractées après le mariage, devront être payées par la contribution des deux époux, ce qui est juste.

D'après l'esprit de la loi, si les époux étaient insolvable, le créancier devait donc les saisir tous les deux pour la contrainte. Aussi la loi § 117, d'après laquelle un mari peut livrer à la contrainte son épouse et ses enfants, sans s'y assujettir lui-même, n'est pas applicable dans le cas de dettes contractées après le mariage.

Il n'est pas étonnant que le créancier, dont il s'agit dans les lois §§ 151 et 152 soit un damqarum. Ce personnage est mêlé à toutes les affaires d'argent, soit comme banquier §§ 49-51, 66, 89-96 soit comme négociant §§ 106-107.

Le contrat VS VIII 26 (Sch. 64, KU IV 806) Sin-muballiṭ, Babylone est peut-être une application des lois §§ 151 et 152. Nous traduisons le début qui seul nous intéresse.

1-4. (Relativement à) 2/3 de mine d'argent, que Nūr-(ilu) Šamaš, fils de Sin-šēmē, possède (comme créance) sur Anum-gamil et Beli-zunu, son épouse.

5-7. Idin-Ea, fils de Riš-ilum, a fait habiter Beliz-unu à Malgum.

8-12. Nūr-(ilu) Šamaš a saisi (poursuivi) à Babylone Idin-Ea parce qu'il a fait habiter (à Malgum) Beli-zunu, épouse d'Anum gamil.

D'après les lignes 1-4 Nūr-Samaš a une créance sur deux époux. La dette a été contractée durant leur mariage. Ce créancier pense qu'ils lui paieront sa dette conformément au § 152. En cas de non paiement il compte les saisir et les livrer à la contrainte, suivant § 151.

Sur ces entrefaites, un autre créancier saisit l'épouse et la fait habiter dans une localité éloignée. Si Beli-zunu est prise comme gage, c'est à cause de dettes antérieures au mariage : ces dettes ou bien lui sont personnelles ou bien proviennent de son mari, dans le cas où elle ne se serait pas fait délivrer par celui-ci un document de non saisie. 5-7, cf. § 151.

Alors le premier créancier qui pensait se faire payer par Beli-zunu et par son mari ou les livrer à la contrainte, en cas de non paiement, est frustré de son espoir par l'arrestation de l'épouse. C'est pourquoi il attaque Idin-Ea devant les juges de Babylone.

10° Conjugicide accompli par l'épouse § 153

§ 153. Le texte de cette loi se retrouve sur le fragment babylonien Vat. 991, sans variante appréciable, et sur un fragment trouvé au tell de l'Apadana par M. de Mecquenem, présenté, transcrit, traduit et brièvement expliqué par le P. Scheil, *RAO*, XVIII, pp. 147-149 (1921). Ce fragment, nous dit le P. Scheil, mesure 0^m07 × 0^m07. En argile rouge durcie au four, « il porte une écriture assez indécise, cursive de l'époque des premières dynasties babyloniennes. Le format était tout en largeur ; il ne mesurait que 0^m 10 en hauteur. » Il contient les §§ 153-156 du C. H. Le P. Scheil croit que cette tablette représente une copie locale probablement antérieure au transport de la stèle à Suse par Šutruk Nakhunte vers 1100. On sait en effet que le C. H. était en vigueur à Suse au temps de son auteur. Les deux premières lignes du § 153 manquent. Pour le reste, il n'y a de différence que pour un signe *ka* au lieu de *ga*, variante qui a pour effet de modifier la sanction.

Il est dit clairement que le conjugicide a été commis en vue de l'adultère, on ne voit donc pas pourquoi le § 153 a été séparé des lois contre l'adultère §§ 129-132 pour figurer parmi les lois sur les incestes §§ 154-158.

Le § 153 expose d'abord le crime ll. 61-64, puis sa sanction 65-66. Le crime est le conjugicide accompli par l'épouse. Le motif du crime est énoncé en ces termes : « à cause d'un autre mâle » *aš-šum zi-ka-ri-im ša-ni-im*, ll. 62-63. L'épouse veut épouser un autre homme. Le code n'accorde à une épouse le droit de

§ 152

52-58. Si, depuis que cette femme est entrée dans la maison de (cet) homme, une dette a été sur eux,

59-60. eux deux paieront le *damqarum*.

§ 153

61-64. Si l'épouse d'un homme, à cause d'un autre mâle, a fait tuer son mari,

65-66. cette femme, on la placera sur le pal (ou : à une perche, potence)

§ 154

67-69. Si un homme a connu sa fille,

70-71. cet homme, on le fera sortir de la ville.

divorcer que si elle-même est irréprochable et son mari coupable § 142. D'autre part, l'adultère était très sévèrement puni §§ 129-132. Ne pouvant recourir au divorce et craignant les châtements de l'adultère, cette épouse risque le conjugicide. Le verbe *uš-di-ik*, l. 64 « a fait tuer », à la forme causative, marque que c'est en vertu de la volonté de la femme que le crime a été commis, sans exprimer qu'elle en ait été elle-même l'exécutrice, et en insinuant même qu'elle ne l'a pas été. Faire tuer son mari par un autre est un procédé convenant bien à l'astuce et à la faiblesse de la femme.

Ici, comme pour les lois sur l'adultère §§ 129-132, le rédacteur désigne le complice non pas par le terme « homme » *awilum*, mais par le nom de mâle *zakarum*, qui exprime d'une façon réaliste la passion sexuelle qu'il inspire. Pour la formule « à cause d'un autre mâle » *aššum zikarim šanim*, voir le § 132, l. 79. L'auteur du conjugicide avait déjà commis l'adultère « avec cet autre mâle ». Si la femme a déjà commis l'adultère, comme c'est probable, elle n'avait pas été prise, sans quoi elle aurait été noyée avec son complice § 129.

La criminelle ne mérite plus le nom d'épouse, aussi le rédacteur l'appelle-t-il simplement « femme » *sinništum* l. 65. La nature du supplice qui lui est infligé n'est pas déterminée. *Ga-ši-ši-im* est traduit « pal » par Ungnad et « potence » par Scheil. Dans le prisme de Sennacherib I 58, nous lisons : *pag-ri-šu-un i-na ga-ši-ši a-lul* « leurs cadavres à des perches j'ai suspendus ». D'autre part le *Recueil de L A* § 54, mentionne le supplice du pal par les mots *i-na iše i-za-qu-pu-ū-ši* « on la dressera sur du bois », l. 100.

Dans le fragment trouvé par M. de Mecquenem le supplice est rendu par le terme *i-na ka-ši-ši-im*, usité dans le C. H. § 117, l. 63, avec le sens de « celui qui fait la contrainte par corps et qui oblige au travail forcé ». D'après cette leçon, la femme auteur d'un conjugicide, pour tout châtement est livrée à la contrainte. Cette pénalité étant beaucoup trop douce, il faut attribuer cette variante à une bévue de scribe. Le P. Scheil nous avertit du reste qu'à Suse « ces permutations de consonnes ne sont pas insolites ».

Le C. H. ne prévoit pas de conjugicide commis par le mari qui avait les plus grandes facilités pour divorcer et épouser une autre femme. §§ 137-141.

11° Les Incestes §§ 154-158

Le C. H. envisage quatre cas d'inceste : du père avec sa fille § 154 — avec la fiancée de son fils déjà connue, ou pas encore connue par celui-ci §§ 155, 156 — du fils avec sa mère § 157 — d'un homme avec la femme de son père l'ayant élevé § 158.

A. Inceste d'un père avec sa fille § 154

§ 154. Le verbe *lamadu* « connaître » est employé pour exprimer les rapports sexuels. Il correspond à l'hébreu *šada* que la Bible emploie très souvent dans le même sens, par ex. : Gen. IV 1, 16, 25 ; XXIV 16 ; XXXVIII 26 ; I Sam. I 19 ; I Rois I 4, etc...

L'expulsion de la ville est un châtement qui ne se retrouve pas ailleurs dans le C. H. Les sanctions édictées par le C. H. sont généralement des indemnités, des mutilations, la peine de mort subie de diverses façons. L'emprisonnement est inconnu dans C. H. comme dans les codes d'Israël. Comme le remarque Gunkel dans son Commentaire de Gen. XXXIX, la prison était, dans l'antiquité, un châtement spécial à l'Égypte. Les lois sumériennes familiales condamnent à quitter leur maison, le fils ayant renié sa mère, le père ou la mère ayant renié leur fils.

Le crime de l'inceste d'un père avec sa fille n'est prévu, ni dans le recueil de lois assyriennes, ni dans aucun code hébreu.

La présente loi se retrouve à la fois sur le fragment VAT 991 et sur la tablette découverte par M. de Mecquenem, sans variante notable.

§ 155

72-75. Šum-ma a-wi-lum a-na mari-šu É GE A (kallatam) i-ḫi-ir-ma mar-šu il-ma-zi

76-79. šu-ú wa-ar-nu-um-ma i-na su-ni-ša it-ta-ti-il-ma iṣ-ša-ab-tu-šu
80-X, 1. a-wi-lam šu-a-ti i-ka-su-šu-ma i-na me-e i-na-ad-du-u-šu (*au lieu du faulif* ši).

§ 156

2-6. Šum-ma a-wi-lum a-na mari-šu É GE A (kallatam) i-ḫi-ir-ma mar-šu la il-ma-zi-ma

7-8. šu-ú i-na su-ni-ša it-ta-ti-il

9-15. 1/2 misil ma-na kaspim i-ša-qal-ši-im-ma ù mi-im-ma ša iṣ-tu É (bit) a-bi-ša ub-lam ú-ša-lam-ši-im-ma

16-17. mu-tu li-ib-bi-ša i-ḫ-ḫa-az-zi.

B. Inceste d'un père avec la fiancée de son fils §§ 155, 156

Le législateur fait deux hypothèses : celle où la fiancée avait été déjà connue par le fils § 155 et celle où ce dernier ne l'a pas encore connue § 156.

Ces deux lois se retrouvent sur le fragment découvert à Suse par M. de Mecquenem. Ce document contient la correction de la faute de suffixe à la dernière ligne de § 155. Il ne sépare pas les deux lois, et les considère comme une seule loi, ce qui, d'après le P. Scheil, n'est pas fondé en logique.

« Il y a ici une double espèce « morale », et, en droit, matière à deux paragraphes » (*R A O*, XVIII, 1921, p. 149). Le *Recueil de L. A.*, qui d'ailleurs concerne les femmes, ne contient pas de loi analogue à §§ 155, 156.

Mais le code sacerdotal contient une loi similaire : « Si un homme couche avec sa belle-fille *kallatho*, ils mourront tous deux, ils ont fait une chose abominable, leur sang sera sur eux. » Lev. XX 12.

S'agit-il dans le C. H. d'une belle-fille comme dans la loi hébraïque ?

Le mot *Kallatu* et son équivalent hébreu *kalla*, signifient à la fois fiancée et belle-fille. Les idéogrammes E GE A employés par le code indiquaient originairement l'appartement de la fiancée.

La mention du choix fait par le père semblerait indiquer qu'il s'agit d'un acte récent ; kallatum désignerait alors une fiancée. Mais c'était généralement le jeune homme qui choisissait sa future épouse lui-même, laissant dans des cas plus rares, ce soin à son père. Il s'agit sans doute ici de ce dernier cas. Un père qui a choisi lui-même la future épouse de son fils a beaucoup plus d'influence sur celle-ci. Cette circonstance peut expliquer ses relations coupables avec cette jeune femme. Les deux mots *hawirum* et *hirtum* qui désignent respectivement l'époux et l'épouse d'un premier mariage §§ 135, l. 52 et 174, l. 55 — §§ 138, l. 15, 170, 171, ne nous renseignent pas sur l'auteur du choix. On ne peut donc s'appuyer sur la mention du choix fait par le père du jeune homme pour dire que kallatum désigne ici une fiancée.

Le fait que d'après § 155 le fils a déjà connu la kallatum choisie par son père, fait supposer que le mariage avait déjà eu lieu. Toutefois on pourrait l'expliquer par des rapports illicites. Il peut d'ailleurs être accidentel, car le § 156, ll. 2-6 parle d'une kallatum choisie par le père et qui n'a pas été connue par son fils.

Cependant les ll. 11-14 du § 156 nous portent à croire que la kallatum des §§ 155 et 156 avait été réellement épousée : elle habitait la maison de son mari et elle y avait apporté une dot, *šerigtu*. S'il n'est pas question de tirḫatu, c'est qu'elle était peut-être en possession du père de la kallatum. Il y avait d'ailleurs des mariages sans tirḫatum (§ 139).

Le châtiment des adultères § 129, appliqué au père coupable § 155, ll. 80-X, 1, donne à entendre que sa complice était déjà mariée.

Nous croyons donc que kallatum désigne ici une jeune belle-fille plutôt qu'une fiancée. Nous pourrions trancher la question si nous étions au courant des conventions exigées par le § 128 pour la conclusion du mariage.

La distinction entre la kallatum connue ou pas encore connue par le fils correspond au mariage consommé ou non consommé.

C. H. et la Bible se servent du terme voilé « connaître » pour signifier les rapports sexuels légitimes et ils emploient, les expressions réalistes « coucher sur son sein » §§ 129, 130, 132, 155 et 156, « coucher » pour indiquer les relations illégitimes.

Le § 156 ne contient pas la condition du § 155 l. 79 « si on l'a pris » ; il faut la suppléer. Si le coupable n'avait pas été pris, il serait aussi impossible de lui appliquer la sanction du § 156 que celle du § 155.

a. Cas où la jeune belle-fille a déjà été connue par le fils § 155

§ 155. Le beau-père incestueux subira le châtiment des adultères § 129, la noyade. La sanction est exprimée en termes identiques.

La loi § 155 présente des ressemblances et des différences avec la loi correspondante Lev. XX 5.

Le § 155 et Lev. XX. 5 punissent de mort l'inceste d'un homme avec sa belle-fille.

§ 155

- 72-75. Si un homme pour son fils a choisi une fiancée et (si) son fils l'a connue,
 76-79. (si) lui ensuite s'est couché sur son sein et si on l'a pris,
 80-X_r 1. cet homme on le liera et on le jettera à l'eau.

§ 156

- 2-6. Si un homme pour son fils a choisi une fiancée et (si) son fils ne l'a pas connue,
 7-8. et (si) lui-même s'est couché sur son sein,
 9-15. il lui pèsera une demi-mine d'argent et il lui restituera entièrement tout ce qu'elle avait apporté de la maison de son père
 16-17. et le mari de son cœur la prendra.

Mais, si les deux lois supposent que le fils a déjà connu son épouse, la loi babylonienne fait allusion à une belle-fille venant d'être choisie, tandis que la loi hébraïque ne mentionne pas cette particularité et peut envisager une belle-fille déjà mariée depuis un certain temps.

De plus, le C. H. punit seulement le beau-père, tandis que le C. S. châtie à la fois le beau-père et la belle-fille. Toutefois, ce n'est pas là l'indice d'une différence de mentalité des législateurs. Koschaker remarque avec raison que le § 155 ne châtie pas la kallatum parce que : « Les rapports sexuels avec le père du fiancé n'ont aucune conséquence au point de vue du châtiment pour la fiancée parce qu'il était admis typiquement qu'elle ne pouvait opposer aucune résistance à l'exigence du paterfamilias » p. 144. On sait, d'autre part, que le législateur a châtié également les deux complices d'un adultère § 129, a sévi contre l'auteur du viol et a absous sa victime § 130. Le législateur fait soupçonner la violence exercée par le beau-père, en spécifiant qu'il était l'auteur du choix de sa belle-fille, qu'elle habitait dans sa maison et que son mari l'avait peu ou même pas du tout connue. Le Deut. XXII 23-25 s'est fondé sur une présomption analogue en distinguant si l'adultère avait été commis à la ville ou à la campagne. Une belle-fille qui se serait trouvée dans d'autres conditions et surtout mariée depuis longtemps, aurait été punie suivant le § 129.

Enfin, la loi babylonienne, à l'encontre de la loi hébraïque, spécifie la manière dont la peine de mort sera appliquée.

Le § 155 se retrouve sans variante sur le fragment découvert à Suse par de Mecquenem. Le copiste a même reproduit la faute de suffixe de la stèle du Louvre, d'après laquelle ce serait la belle-fille violée, et non le beau-père coupable, qui serait condamnée. C'est ainsi que cette tablette contient successivement les deux leçons *innaduši* et *innadušu*.

b. *Cas où la jeune belle-fille n'avait pas encore été connue par le fils* § 156

§ 156. La faute du père est la même que dans la loi précédente. Mais le fils n'a pas encore connu son épouse.

De ce fait, le père, au lieu d'être condamné à la noyade, payera à celle, qui était destinée à devenir sa belle-fille, une demi-mine d'argent et il lui restituera « tout ce qu'elle avait apporté de sa maison paternelle » c'est-à-dire sa *šerīqtu*, II. 9-15.

Quant à la kallatum, au lieu de rester l'épouse du fils comme dans les cas de § 155 et de Deut. XXII 25-27, ou de devenir l'épouse de son violateur comme dans Deut. XXII 28-29, elle sera épousée par un mari lui plaisant, II. 16-17.

Les relations d'un père avec sa jeune belle-fille non encore connue de son fils ne constituent donc pas un cas d'adultère, comme dans §§ 129 et 155, mais créent un cas de divorce. La sentence est conforme à celle des §§ 138 et 139 qui se rapportent au divorce avec une épouse, n'ayant pas eu d'enfants. Dans l'un et l'autre cas, on ordonne la restitution de la *šerīqtu* à l'épouse répudiée. Si dans le § 156 il n'est pas question de tirhatu contrairement aux §§ 138 et 139, c'est sans doute parce que le père de la jeune belle-fille détenait ce bien. On ne dit pas que la demi-mine d'argent 9-10 constitue la tirhatu payée pour le mariage du fils. Cette somme représente une indemnité pour la violation de la virginité de la jeune belle-fille. Voir l'opinion de Van der Meer aux § 138, 139 qui considère la tirhatu comme un « *pretium virginitalis* ».

Il est évident que le divorce s'imposait dans le cas envisagé par le § 156. D'une part, la belle-fille ne pouvait devenir l'épouse du père, ce que le fiancé n'aurait pu tolérer. D'autre part, un fils ne pouvait avoir des rapports avec une femme déjà connue par son père sans commettre l'inceste puni par C. H. § 158, Gen. XXXV 22, XLIX 4 ; Deut. XXII 30 ; Lev. XVIII 8 et XX 11. Les situations sont toutes différentes, parce que le séducteur n'est pas le beau-père, dans Deut. XXII 25-27 qui autorise une fiancée violée et non coupable à épouser son fiancé et dans Exode XXII 15-16, Deut. XXII 28 ; L A §§ 56, 57 d'après lesquels une jeune fille non fiancée peut devenir l'épouse de son séducteur.

Les §§ 155 et 156 prouvent que le mariage ratifié et non consommé pouvait se dissoudre beaucoup plus facilement que le mariage ratifié et consommé. Ce principe résulte de la nature des choses et le code de droit canonique l'a consacré *canons 1119 et 1962*.

§ 157

18-21. Šum-ma a-wi-lum wa-ar-ki a-bi-šu i-na su-un um-mi-šu it-ta-ti-il
 22-23. ki-la-li-šu-nu i-qal-lu-ú-šu-nu-ti.

§ 158

24-29. Šum-ma a-wi-lum wa-ar-ki a-bi-šu i-na su-un (mu)-ra-bi-ti-šu ša
 mari (meš) wa-al-da-at it-ta-aš-ba-at
 30-32. a-wi-lum šu-ú i-na É (bit) A BA (abim) in-na-az-za-aḫ.

§ 159

33-42. Šum-ma a-wi-lum ša a-na É (bit) e-mi-šu bi-ib-lam ú-ša-bi-lu tir-
 ḫa-tam id-di-nu a-na sinništum ša-ni-tim up-ta-al-li-is-ma a-na
 e-mi-šu marat-ka ú-ul a-ḫa-az iq-ta-bi
 43-46. a-bi martim mi-im-ma ša ib-ba-ab-lu-šum i-tab-ba-al.

C. Inceste d'un fils avec sa mère § 157

§ 157. L'expression « après son père » *wa-ar-ki a-bi-šu*, peut s'interpréter ou par « après la mort de son père » ou bien par « après les rapports de son père (avec sa mère) ».

La préposition avec un pronom suffixe signifie « après sa mort » dans les §§ 150, 178 et 179. Mais elle est le plus souvent employée pour des choses postérieures à un fait autre que la mort : après le retour du mari § 135, après le départ d'un mari fugitif § 136. Dans §§ 173, 174, les enfants *warkutum* sont issus d'un mariage postérieur. Le § 142 ordonne d'examiner ce qu'il y a *warkaša* « derrière » la femme voulant divorcer, c'est-à-dire de faire l'examen de sa conduite. Mais surtout la formule le plus souvent employée par le C. H. pour signifier la mort des personnes est « aller à la destinée », *alaku ana šimtim* §§ 162, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184. Dans le § 173 nous avons : « après que cette femme sera morte » *warka sinništum ša intut*. On traduit donc mieux ici : « après les relations de son père (avec sa mère) ».

Le bon sens d'ailleurs l'exige. En effet, si « après son père » faisait allusion à la mort du père, il s'agirait de l'inceste d'un fils avec sa mère après la mort du père, sans que l'on prévienne ce crime du vivant du père, crime plus grave que le premier. C'était aussi du vivant de son père qu'un fils était le plus exposé à commettre un inceste avec sa mère, qui pouvait se remarier, après la mort de son mari, une fois les enfants assez grands pour se rendre coupables d'incestes § 177. L'allusion aux relations du père avec la mère coupable sans être indispensable à l'exposé du cas, fait ressortir davantage la gravité du crime.

La culpabilité des deux complices et la gravité du crime ne font aucun doute. C'est pourquoi le législateur a ordonné de brûler la mère et le fils ayant commis l'inceste ensemble. Dans le C. H., le supplice du feu est encore infligé à la prêtresse désertant son cloître pour fréquenter un débit de boissons fermentées, faute qui répugne particulièrement à l'honneur de la religion comme celle-ci répugne à la dignité de la famille.

Dans le code sacerdotal, la loi Lévi. XVIII 7 défend de « découvrir la nudité » du père ou de la mère, c'est-à-dire de jeter sur eux des regards licencieux. La loi Lévi. XX 11 « l'homme qui aura couché avec l'épouse de son père, aura découvert la nudité de son père, ils mourront tous deux, leur sang sera sur eux », doit se rapporter à l'inceste avec une belle-mère. La mère n'aurait pas été appelée « l'épouse du père ». D'ailleurs Lévi. XVIII 7 et 8 prouve que le rédacteur du code sacerdotal distingue très bien la mère 7 de « l'épouse du père » ou belle-mère. C'est donc au § 158 que se rapporte Lévi. XX 11.

Les codes d'Israël ne contiennent donc pas de loi contre l'inceste d'un fils avec sa mère. Le texte sévissant contre ce crime peut avoir disparu accidentellement ; peut-être aussi ce forfait était-il tellement rare en Israël que le législateur ait jugé inutile de faire une loi à ce sujet. De fait la Bible ne nous offre aucune trace d'un inceste d'un fils avec sa mère, tandis qu'elle présente un exemple de ce crime avec une belle-mère, Gen. XXXV 22.

D. Inceste d'un fils avec sa belle-mère, femme de son père, l'ayant élevé § 158

§ 158. Sur la stèle de Suse, la femme avec laquelle la faute est commise, est désignée par *rabitišu*. Le contexte indique qu'il s'agit de la belle-mère du coupable. En effet on dit « après son père » et on parle des « enfants enfantés par elle » évidemment à celui-ci. Mais comment *rabitišu* peut-il avoir ce sens ? Ungnad suppose l'existence d'un mot *rabitum*, à étymologie incertaine et signifiant « belle-mère ». Le P. Scheil a suppléé le signe *mu*. On obtient ainsi *murabitišu* « celle qui l'a rendu grand » c'est-à-dire, qui l'a élevé. On retrouve ce participe à la forme intensive dans C. H. §§ 192, 193 c. XVII^e, II. 5, 17, où il est appliqué à une mère adoptive. L'expression « celle qui l'a élevé » a le double avantage de signifier le grand service rendu par une belle-mère et de discerner celle-ci de la vraie mère. Remarquons que les signes *ra-bi-ti-su* sont identiques au § 158 et aux §§ 192, 193.

L'allusion aux propres enfants de la belle-mère, met en relief le caractère respectable de cette femme. Il est clair que l'inceste ne serait pas moins grave, si la belle-mère n'était pas mère. Les lois d'Israël passent sous silence cette circonstance.

L'inceste avec une belle-mère étant moins grave que celui qui est commis avec une mère, est puni

§ 157

- 18-21. Si un homme après son père s'est couché sur le sein de sa mère
 22-23. tous les deux on les brûlera.

§ 158

- 24-29. Si un homme, après son père, est pris sur le sein de celle qui l'a élevé
 (belle-mère), qui a enfanté des enfants,
 30-32. cet homme sera arraché de la maison paternelle.

§ 159

- 33-42. Si un homme, qui a fait porter du biblu à la maison de son beau-père,
 a donné la tirhātu, a regardé vers une autre femme et a dit à
 son beau-père « je ne prendrai pas ta fille »,
 43-46. le père de la fille emportera tout ce qui lui avait été apporté.

moins sévèrement. Le coupable sera arraché à la maison paternelle, ce qui implique non seulement l'expulsion mais encore l'exhérédation ; le verbe *nasahu* est en effet usité dans la formule d'exhérédation *ina ablutim nasahim* §§ 168, 169, 191. Les lois sumériennes infligent ce même châtiment au fils ayant renié sa mère et aux parents ayant renié leurs enfants.

La stèle du Louvre, après l'idéogramme de maison É, porte *a-ba*, au lieu de *a-bi-šu*, cf. l. 25. Unghad suppose que *a-ba* est l'idéogramme d'un nom signifiant « maison paternelle ».

Le cas prévu par § 158 se retrouve dans Gen. XXXV, 22 : Ruben, en l'absence de son père, « coucha avec Bilha concubine *pilégheš* de son père ». Or Bilha était l'esclave *'ama* de Rachel et celle-ci la livra à Jacob pour remédier aux inconvénients de sa propre stérilité, suivant C. H. § 144. En fait Bilha eut des enfants de Jacob, Gen. XXX 1-8. Quoique Bilha ne fût pas une épouse de premier rang, on peut tout de même la considérer comme une épouse du père de Ruben lui ayant donné des enfants.

Jacob ne prit d'abord aucune sanction contre la faute de son fils lorsqu'il en eut connaissance. Gen. XXXV 22 se borne à dire qu'« Israël entendit » raconter la chose. Ce fut seulement, à la « fin de sa vie que Jacob punit Ruben en lui enlevant la prééminence sur ses frères, à laquelle lui donnait droit sa qualité d'aîné : « tu ne prévaudras pas, car tu es monté sur la couche de ton père, alors tu as profané le lit sur lequel tu es monté » Gen. XLIX 4. Cette sanction, sans être identique à celle que prévoit le § 158, s'en rapproche toutefois. D'ailleurs, la faute de Ruben était moins grave. En effet le § 158 prévoit une inceste avec une épouse de premier rang, or Ruben n'a commis ce crime qu'avec la concubine esclave de son père, qui était tout au plus son épouse de second rang. Comme Lev. XX 11 punissait de mort les deux coupables, la sanction Gen. XLIX 4 se rapproche beaucoup plus de celle du C. H. § 158 que de celle du code sacerdotal. C'est une nouvelle preuve que le droit patriarcal est beaucoup plus conforme au code de Hammourabi qu'aux codes mosaïques.

Remarquons pour finir, que la loi babylonienne n'envisage pas les rapports entre frères et sœurs. Sans doute les Suméro-Akkadiens ne considéraient pas ces relations comme coupables. En Égypte, les mariages entre frères et sœurs n'étaient pas interdits. Ainsi la reine Hatshopsitou épousa son demi-frère (germain) Thoutmès III (XVIII^e dyn. vers 1500). Cf. Maspero, *Les premières mêlées des peuples*, p. 238 sq. ; Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, pp. 14 sq. Au contraire le code sacerdotal défend et punit les rapports sexuels entre un frère et sa sœur ou sa demi-sœur, Lev. XVIII 9 et XX 17. D'après ce dernier texte, les deux coupables devaient être excommuniés du peuple d'Israël.

12^o Renoncement au mariage après les donations du biblu et de la tirhātu
 (fiançailles babyloniennes, mariage conclu et non consommé) §§ 159-161

Le § 159 envisage le cas, où cette renonciation est l'œuvre du fiancé et les §§ 160 et 161 traitent les cas où c'est le futur beau-père qui revient sur son engagement, suivant sa propre inspiration § 160 ou à cause d'une calomnie § 161.

Ces trois articles sont les seuls du C. H. où il soit question du *biblum*. Mais nous retrouvons cette donation dans le *Recueil de L A* §§ 31, 32 sous les noms de *biblum* ou de *zubullum* qui dérivent du verbe *wabatu*, apporter. Le biblu était donc de nature mobilière. L'expression « à la maison de son beau-père », que nous retrouvons dans C. H. et dans L A indique que ce bien était destiné à la fois au beau-père et à sa famille. D'après L A § 31, le biblu est apporté avant la livraison de la fille. Dans notre article sur le *Droit de la femme dans la Genèse et dans le Recueil de L A*, nous avons expliqué que probablement le *mallan* dont parle Gen. XXXIV 12, devait être identifié avec le biblu de C. H. et de L A Rev. Bib., 1927, p. 363.

Pour la tirhātu, voir le commentaire du § 138. Les §§ 159-161 disent *donner* la tirhātu, et non point *porter*, comme pour le biblu. Il en résulte que la tirhātu était un bien plus important que le biblu et qu'il pouvait être de nature immobilière.

Les trois lois §§ 159, 160, 161 s'accordent sur les points suivants : les donations du biblu et de la tirhātu ont déjà été effectuées, la livraison de ces biens n'a pas eu pour effet la livraison immédiate de la

§ 160

47-52. Šum-ma a-wi-lum a-na É (bit) e-mi-im bi-ib-lam ú-ša-bi-il tir-ḫa-tam
id-di-in-ma

53-55. a-bi martim marti-i ú-ul a-na-ad-di-ik-kum iq-ta-bi

56-59. mi-im-ma ma-la ib-ba-ab-lu-šum uš-ta-ša-an-na-ma ú-ta-ar.

§ 161

60-64. Šum-ma a-wi-lum a-na É (bit) e-mi-šu bi-ib-lam ú-ša-bil tir-ḫa-tam
id-di-in-ma

65-70. i-bir-ir-šu uk-tar-ri-su e-mu-šu a-na be-el aš-ša-tim marti-i ú-ul
ta-aḫ-ḫa-az iq-ta-bi

71-74. mi-im-ma ma-la ib-ba-ab-lu-šum uš-ta-ša-an-na-ma ú-ta-ar

75-77. ù aš-ša-su i-bi-ir-šu ú-ul i-ḫ-ḫa-az.

jeune fille, mais des obligations pour les deux parties ; enfin la partie qui ne remplit pas ses obligations est frappée d'une sanction. Ces stipulations éclaircissent la nature du mariage babylonien.

Tout d'abord les donations du biblu et de la tirḫatu n'entraînaient pas le mariage, puisque la jeune fille n'était pas livrée dès que ces dons avaient été faits. Le § 128 exige en effet autre chose pour que la femme soit épouse. Le mariage, au temps de Hammourabi, n'était donc pas une vente de la femme, car il est essentiel au contrat d'achat de livrer l'objet dès que son prix a été payé.

Mais le don du biblu et de la tirḫatu crée des obligations, qui doivent être remplies par les parties, sous peine de sanctions ; ainsi cette démarche a quelque analogie avec les fiançailles, d'après le code de droit canonique, can. 1017. Nous disons d'analogie, non assimilation, car les fiançailles canoniques ne résultent pas d'une donation et leur rupture n'admet pas les sanctions édictées par §§ 159-161.

Une confirmation du fait que les §§ 159-161 ne supposent pas des mariages définitivement conclus, c'est que pour les dissoudre on n'applique pas les lois sur le divorce §§ 137-143.

A. Par le fiancé § 159

§ 159. Le fiancé désirant épouser une autre fille, renonce à celle pour laquelle il avait déjà fait apporter du biblu et donner la tirḫatu. Le verbe *pls* à la forme intensive qui marque l'ardeur et la fréquence des regards, exprime métaphoriquement la violence de la passion.

Il est très probable, que les donations du biblu et de la tirḫatu avaient été accompagnées d'un engagement explicite de la part du jeune homme. Peut-être avait-il dit à son futur beau-père : *marat-ka a-ḫa-az* « je prendrai (en mariage) ta fille ». En tout cas les dons du biblu et de la tirḫatu, équivalaient à une promesse implicite de mariage.

Du fait du désistement du fiancé, le père et la fille se trouvent lésés. De plus, l'amour d'une autre femme n'est pas une raison suffisante que le fiancé refuse d'accomplir sa promesse.

La sanction 43-46, stipule que le beau-père conserve les biens qui lui avaient été donnés en vue du mariage ; le préjudice a été estimé plus grand que celui causé par la résiliation d'une vente. Ici encore on voit que le mariage babylonien n'équivalait pas à un achat de la femme.

B. Par le futur beau-père §§ 160-161

Le futur beau-père peut renoncer à livrer sa fille de sa propre initiative § 160, ou à cause de la calomnie d'un tiers § 161.

a. De sa propre initiative § 160

§ 160. Cette loi et la suivante, font dépendre le mariage de la volonté du père de la fiancée, et non point du désir de celle-ci. Le texte étant muet sur un avis préalable de la fiancée, on en conclut qu'il n'était pas nécessaire.

Le silence du texte permet de conclure que le père avait le droit de rompre le mariage de sa fille pour un motif quelconque. Tout comme la fiancée, le fiancé devait s'incliner devant l'autorité du père de famille, mais, à l'encontre de la jeune fille, comme compensation il avait le droit d'exiger le double des biens apportés, c'est-à-dire de la tirḫatu et du biblu.

Si déjà le biblu avait été distribué aux membres de la famille de la fiancée, le père de celle-ci devait pourvoir à sa restitution ou à son remplacement.

b. A cause de la calomnie d'un compagnon du fiancé § 161

§ 161. Cette loi suppose que c'est à cause d'une calomnie jetée par un compagnon *ibru* du fiancé, que le beau-père renonce à livrer sa fille à celui-ci. La forme intensive *uk-tar-ri-su* exprime l'acharnement du calomniateur.

Le fait de la « calomnie », *karašu*, est certain sans que le législateur indique le moyen par lequel le

§ 160

47-52. Si un homme a fait apporter du bilbu à la maison du beau-père, a donné la tirhatu

53-55. et si le père de la fille a dit : « je ne te donnerai pas ma fille »,

56-59. il (le beau-père) doublera tout ce qu'on lui avait apporté et (le) rendra.

§ 161

60-64. Si un homme a fait apporter du biblu à la maison de son beau-père, a donné la tirhatu,

65-66. et (si) son compagnon l'a calomnié,

67-70. (et si) son beau-père a dit au maître (mari) de l'épouse : « tu ne prendras pas ma fille »,

71-74. tout ce qu'on lui avait apporté, il (le beau-père) doublera et rendra,

75-77. et son compagnon ne prendra pas son épouse.

caractère calomnieux de l'allégation soit établi. La sanction atteint, outre le calomniateur, celui qui règle sa conduite sur la calomnie.

En ne voulant plus livrer sa fille, le beau-père règle ses actes d'après des allégations mensongères. Or, refuser de livrer une fiancée, à cause d'une calomnie, équivaut à la refuser pour un motif arbitraire. Les droits du fiancé, ayant déjà donné le biblu et la tirhatu, sont lésés injustement. C'est pourquoi, on comprend que le législateur ait infligé au beau-père la pénalité prévue dans le cas précédent, c'est-à-dire la restitution au double des donations déjà faites.

La loi stipule en outre que jamais le compagnon ne pourra épouser la fiancée, dont sa calomnie aura fait échouer le mariage II. 75-77. Cette sanction devait prévenir les fausses accusations inspirées sinon par la pure méchanceté, du moins par le désir d'épouser soi-même la fiancée de sa victime.

Les §§ 159-161 punissant uniquement la rupture des engagements sans motif plausible, il faut croire que le fiancé ou le beau-père pouvaient ne pas donner suite aux promesses de mariage, pour des raisons valables, et qu'en ce cas ils n'encouraient aucune pénalité, et ne subissaient aucune perte dans leurs biens. Le fiancé, qui, pour un motif légitime, renonçait à épouser sa fiancée, pouvait donc exiger la restitution du biblu et de la tirhatu ; et le père de la fiancée, qui avait des raisons légitimes de ne pas livrer sa fille en mariage à son fiancé, ne devait à ce dernier que la restitution pure et simple du biblu et de la tirhatu, sans qu'il fut question de restitution au double.

Quoique, d'après les §§ 159-161, la jeune fille n'ait pas été livrée au donateur du biblu et de la tirhatu, son père est appelé « beau-père » *emu* dans les trois lois, §§ 159-161, le donateur est indiqué comme « le maître de l'épouse » c'est-à-dire « son mari » *bel aššatim* dans § 161, I. 68, et la jeune fille est appelée « épouse », *aššatu*, mais dans le § 161 (II. 68 et 75) seulement. L'absence de cette dénomination dans §§ 159 et 160 s'explique par de bonnes raisons. L'homme, que ne veut plus épouser sa fiancée, ne va pas l'appeler « mon épouse », § 159. Un père a toujours le droit de dire à ses enfants, même quand ils sont mariés « mon fils », ou « ma fille ». On conçoit donc qu'un père emploie avec affectation l'appellation « ma fille » au sujet d'un enfant qu'il ne veut plus livrer en mariage, comme dans les §§ 160, 161.

L'emploi de ces termes, prouve que l'apport du biblu et le don de la tirhatu autorisait à se servir des noms usités dans le mariage. Ces donations avaient donc une efficacité plus grande que celle de nos fiançailles, car le mariage était en partie conclu. Ce fait explique la sévérité des §§ 159-161 pour une renonciation ou plutôt une rupture injuste. Il est évident, d'autre part, que le mariage n'était définitivement conclu que par la livraison de l'épouse à son mari et la détermination des conventions dont parle § 128. On se servirait mieux des expressions « mariage conclu » et « mariage consommé », la première formule désignant les démarches matrimoniales consistant dans les donations de la tirhatu et du biblu, et la seconde formule caractérisant l'état du mariage après la livraison de l'épouse. Toutefois cette dernière formalité ne répond pas adéquatement au terme « consommé ».

Koschaker estime avec raison que le paiement anticipé ne préjuge en rien la question de savoir si le mariage babylonien équivalait à l'achat de la femme. De fait, il y a des similitudes entre les §§ 159-161 et certaines règles du droit d'achat. Les droits grec-hellénique, romain du temps de Justinien, syriaque-romain et byzantin connaissent le principe, d'après lequel, un acheteur ayant payé par anticipation ou ayant donné des arrhes, peut renoncer à prendre la marchandise moyennant l'abandon de ce qu'il avait payé, et son vendeur peut ne pas livrer la marchandise payée, à condition qu'il restitue au double le prix reçu. Koschaker pense qu'un tel principe a dû être en vigueur dans l'ancien droit babylonien. S'il n'est nulle part expressément formulé, on peut le déduire de quelques contrats qui imposent à un vendeur, payé d'avance, de livrer du blé, ou des dattes ou du sésame à une époque déterminée, faute de quoi il rendra le prix reçu au simple d'après M. 4 (Sch. 105, Ammisaduga), au double V VIII 86 (Sch. 106, Hammurabi). Cf. Koschaker, *op. cit.*, pp. 137-139. Toutefois, nous ne voyons pas dans la ressemblance entre ces dispositions et celles des §§ 159-161 la preuve que le mariage babylonien fût un achat de la femme, et la conclusion de Koschaker nous paraît exagérée.

§ 162

- 78-XI_r 1. Šum-ma a-wi-lum aš-ša-tam i-ḥu-uz mari (meš) u-li-súm-ma sinništum ši-i a-na ši-im-tim it-ta-la-ak
 2-6. a-na še-ri-iq-ti-ša a-bu-ša ú-ul i-ra-ag-gu-um še-ri-iq-ta-ša ša mari (meš)-ša-ma

§ 163

- 7-13. Šum-ma a-wi-lum aš-ša-tam i-ḥu-uz-ma mari (meš) la ú-šar-ši-šu sinništum ši-i a-na ši-im-tim it-ta-la-ak
 14-18. šum-ma tir-ḥa-tam ša a-wi-lum šu-ú a-na É (bit) e-mi-šu ub-lu e-mu-šu ut-te-ir-šum
 19-21. a-na še-ri-iq-ti sinništum šu-a-ti mu-za ú-ul i-ra-ag-gu-um
 22-23. še-ri-iq-ta-ša ša É (bit) a-bi-ša-ma.

§ 164

- 24-26. Šum-ma e-mu-šu tir-ḥa-tam la ut-te-ir-šum
 27-32. i-na še-ri-iq-ti-ša ma-la tir-ḥa-ti-ša i-ḥar-ra-as-ma se-ri-iq-ta-ša a-na É (bit) a-bi-ša ú-ta-ar.

13° Héritage § 162-§ 174

La section consacrée à l'héritage s'étend jusqu'au § 174. Le législateur a envisagé l'héritage de l'épouse § 162-§ 164, celui du père et § 165-§ 172, et celui de la mère remariée §§ 173-174.

A. Héritage de l'épouse § 162-§ 164

Le code a discerné le cas où celle-ci a eu des enfants § 162 et celui où elle n'en a pas procurés § 163-§ 164.

a. Cas où l'épouse a eu des enfants § 162

§ 162. Dans le cas, où l'épouse décédée a donné des enfants à son mari, la šeriquu ou dot de l'épouse défunte appartient à ses enfants. Ceux-ci se la partageront également, ainsi qu'ils devront en agir plus tard pour la fortune de leur père §§ 165-167. Quant au mari survivant, « il ne réclamera pas au sujet de la šeriquu » de son épouse. Ceci signifie que non seulement il ne s'appropriera pas cette dot, mais qu'il ne demandera pas que l'on en déduise le montant de la tirḥatu, ainsi qu'il est autorisé à le faire, quand son épouse ne lui a pas procuré d'enfants §§ 163, 164.

En décidant que la dot d'une épouse décédée ne revient ni à son père, ni à son mari, mais qu'elle est la propriété exclusive de ses enfants, le C. H. admet la solution de nos droits modernes, du droit français en particulier. Cette décision est dictée par l'équité. La mère ayant avec ses enfants des liens beaucoup plus étroits qu'avec son père ou son mari, il est naturel qu'elle leur laisse des biens qu'elle possède en propre.

Le § 162 prouve que le mariage babylonien n'était pas un marché, mais encore il fait ressortir la dignité de l'épouse. La femme babylonienne n'était pas vendue, puisqu'elle apportait une dot qui, d'après §§ 163, 164, était supérieure à la tirḥatu. Bien plus, elle conservait la propriété exclusive de sa šeriquu de telle sorte qu'après sa mort celle-ci revenait à ses enfants § 162 ou à la maison de son père §§ 163, 164.

L'expression « aller à sa destinée », qui signifie « mourir » (voir § 12, VIII 5), se retrouve dans la plupart des lois relatives à l'héritage §§ 163, 165-167, 170-171, 176, 178-184. D'après l'épilogue, les anciens Babyloniens croyaient que les dieux fixaient les destinées humaines XXVII, 62, XXVI, 52, 54.

Dans la phrase še-ri-iq-ta-ša ša mari(mes)-ša-ma, le relatif ša équivaut au verbe être signifiant, l'appartenance. Quant au copulatif ma, il fait partie du § 163.

Le contrat R. 10 (Sch. 209, KU III 483) Sippar, Ammi-saduga stipule que des enfants hériteront de la dot de leur mère, mais seulement après la restitution de la tirḥatu à leur père. C'est là une divergence avec le C. H. en matière d'héritage de la mère. Le § 162 est muet sur la déduction de la tirḥatu. Celle-ci n'est prévue que lorsqu'il s'agit de restituer au père la dot de sa fille morte sans enfants, §§ 163, 164.

b. Cas où l'épouse n'a pas fait posséder d'enfants à son mari §§ 163, 164

L'expression mari (meš) la ú-šar-ši-šu « ne lui a pas fait posséder d'enfants », l. 10, qui est différente de celle du § 162 mari(meš) ú-li-zum « lui a enfanté des enfants », l. 81, fait allusion non seulement à un enfantement direct de l'épouse, mais à la naissance d'enfants par l'intermédiaire de l'esclave de cette épouse,

§ 162

Col. XI, 78-1. Si un homme a pris une épouse, qui lui a enfanté des enfants et
(si) cette femme est allée à sa destinée,
2-6. au sujet de sa šerīqtu, son père ne réclamera pas, sa šerīqtu appartient
à ses enfants, et

§ 163

7-13. Si un homme a pris une épouse et (si) elle ne lui a pas fait posséder
d'enfant, (si) cette femme est allée à sa destinée,
14-18. si son beau-père lui a rendu la tirḫatu, que cet homme avait apportée
à la maison de son beau-père,
19-21. au sujet de la šerīqtu de cette femme, son mari ne réclamera pas,
22-23. sa šerīqtu appartient à la maison de son père.

§ 164

24-26. Si son beau-père ne lui a pas rendu la tirḫatu,
27-32. de sa šerīqtu (de son épouse) il retranchera autant que sa tirḫatu
et il rendra sa šerīqtu (ainsi diminuée) à la maison de son père.

prévue dans le § 144. Le verbe « a fait exister » uš-tab-ši § 144, l. 18 est l'équivalent de « a fait posséder » ū-šar-ši-šu, comme le prouve l'emploi de ce dernier au § 145, l. 30. Le rédacteur a employé à dessein dans le § 163 le verbe « a fait posséder » pour signifier à la fois les enfants nés de l'épouse et nés de l'esclave, comme il en a agi aux §§ 145 et 137. Ainsi, on pourrait déduire des §§ 162-164 qu'à défaut de propres enfants de l'épouse, les héritiers de sa dot seraient les enfants issus de son esclave, suivant le § 144. Les §§ 170, 171 qui traitent de la participation des enfants de la concubine esclave à l'héritage de leur père, fournissent un cas analogue.

Lorsque l'épouse meurt sans laisser d'enfants, directs ou indirects, la šerīqtu doit être restituée à la maison du père de l'épouse, mais déduction faite de la tirḫatu. Deux cas sont prévus par les lois §§ 163 et 164, suivant que le beau-père a restitué ou n'a pas restitué la tirḫatu à son gendre.

§ 163, ll. 14-23. Quand le beau-père a rendu à son gendre sa tirḫatu, celui-ci doit rendre intégralement et sans faire aucune réclamation la šerīqtu de son épouse défunte à la maison du père de cette dernière.

Nous avons remarqué l'importance de cette loi pour déterminer l'origine de la tirḫatu et de la šerīqtu §§ 136, 137. Généralement c'est le père qui dote sa fille. Si donc les lois §§ 163 et 164 parlent de la restitution de la šerīqtu non point au père de la défunte, mais « à la maison de son père », c'est parce que la mort du père est généralement antérieure à celle de sa fille. « La maison du père », ce sont ses enfants héritiers, § 165-§ 171^a.

§ 164. Au cas où le beau-père n'a pas restitué à son gendre la tirḫatu, le mari déduira de la šerīqtu le montant de la tirḫatu ; il rendra la šerīqtu ainsi diminuée à la maison, c'est-à-dire à la famille, du père de son épouse décédée.

Le § 164, qui parle de la soustraction du montant de la tirḫatu de celui de la šerīqtu, met en évidence la supériorité de valeur de ce dernier bien. Puisque la dot apportée par l'épouse était supérieure au don fait par le fiancé à son futur beau-père, le mariage babylonien n'était pas un marché.

B. Héritage du père § 165-§ 172

La seconde section traite de l'héritage du père § 165-§ 172. A celui-ci peuvent prétendre les enfants de l'épouse § 165-§ 169, ceux d'une concubine esclave § 170-§ 171^a et enfin la veuve § 171^b-172.

a. Les enfants de l'épouse §§ 165-167

La règle générale est que les enfants partagent à parts égales l'héritage de leur père § 165, ll. 49, 50 ; § 167, XII, 7, 8.

Le § 165 envisage une exception à cette règle générale, le cas où l'enfant préféré a reçu une part supplémentaire. Le § 166 donne le moyen de rétablir l'égalité entre les frères, dans le cas où seul le plus jeune des frères n'a pas reçu d'épouse de son père. Le § 167 prévoit les moyens d'assurer le partage égal entre enfants de deux épouses différentes. Enfin les §§ 168 et 169 traitent de l'exhérédation d'un enfant par son père.

§ 165

- 33-38. Šum-ma a-wi-lum a-na TUR UŠ (apli)-šu ša i-in-šu maḥ-ru eqlam,
 kiram ù bitam iš-ru-uq ku-nu-kam iš-tur-šum
 39-43. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku i-nu-ma aḥ-ḥu i-zu-uz-zu
 44-46. ki-iš-ti a-bu-um id-di-nu-šum i-li-ki-ma
 47-50. e-li-nu-um-ma i-na NIG GA (namkur) É (bit) A BA (abim) mi-it-
 ḥa-ri-iš i-zu-uz-zu.

§ 166

- 51-57. Šum-ma a-wi-lum a-na mari (meš) ša ir-šu-ú aš-ša-tim i-hu-uz a-na
 mari-šu ši-iḥ-ri-im aš-ša-tam la i-ḥu-uz
 58-62. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku i-nu-ma aḥ-ḥu i-zu-uz-zu
 63-73. i-na NIG-GA (namkur) É (bit) A BA (abim) a-na a-ḥi-šu-nu ši-iḥ-
 ri-im ša aš-ša-tam la aḥ-zu e-li-a-at zi-it-ti-šu kasaph tir-ḥa-tim
 i-ša-ak-ka-nu-šum-ma aš-ša-tam ú-ša-aḥ-ḥa-zu-šu.

§ 167

- 74-80. Šum-ma a-wi-lum aš-ša-tam i-ḥu-uz-ma mari (meš) ú-li-zum sinništum
 ši-i a-na ši-im-tim it-ta-la-ak

α. Part supplémentaire reçue par l'enfant préféré § 165

§ 165. L'expression « le premier de son œil » *i-in-šu maḥ-ru* peut signifier soit le fils aîné, soit le fils préféré. Quoique la première interprétation serait la plus obvie, nous optons avec Dhorme et Ungnad pour la seconde. A l'appui de ce sentiment nous invoquons l'usage des langues sémitiques, l'analogie avec C. H. § 150 et enfin des références empruntées aux contrats de la I^{re} dynastie babylonienne.

Dans son étude sur *l'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Dhorme écrit : « Les sentiments du cœur transpireront dans les yeux aussi bien que dans le visage... l'akkadien *našu ʿēna* « lever les yeux » vers quelqu'un, pour signifier « le regarder avec amour ». On se sert couramment de *niš eni* « élévation de l'œil » dans le sens de « bienveillance, faveur » ou concrètement « objet de bienveillance, favori »... Notons que l'œil, comme principe de choix ou de préférence (à la suite du discernement) » figure en akkadien dans les phrases *ša inšu maḥru* « qui est en faveur à son œil » et *ša inka maḥru* « qui est faveur à ton œil » pour dire « qui est son préféré » ou, dans le second cas « ce que tu préfères », » *Rev. Bib.*, 1921, pp. 526, 527. Ces deux dernières références sont empruntées, la première à C. H. § 165, et la seconde à Ungnad, *Altbab. Briefe*, n. 239, 17. L'expression hébraïque *maḥmadh ʿain* « délices des yeux » est employée dans la Bible pour signifier soit des objets précieux, soit des personnes aimées, I. Rois XX 6 ; Ezech. XXIV 16, 21, 25 ; Lam. II 4 ; Sira. XXXVI 27, XLV 12. La formule « concupiscentia oculorum » usitée par S. Jean est un sémitisme.

Le fils aîné est appelé dans le C. H. *marum ri-eš-tu-um* « le fils premier », I 9, XXVII, 83.

Le § 150 autorise la mère à favoriser non pas son fils aîné, mais son enfant préféré *ša i-ra-am-mu* « qu'elle aime », l. 22. Quoique les mots ne soient pas identiques à ceux du § 165, cette loi constitue une bonne preuve d'analogie pour l'interprétation de *ša inšu maḥru*. Pourquoi la mère aurait-elle le droit de favoriser son enfant préféré, alors que le père ne serait autorisé à avantager que son fils aîné ?

Schorr, qui traduit *ša inšu maḥru* par « celui qu'il préfère », dit que le droit du fils aîné à un avantage, n'est mentionné ni dans le C. H., ni dans les documents de la Babylonie du Nord, mais qu'au contraire, dans les contrats de partage d'héritage de Nippur, il a régulièrement une part d'héritage supplémentaire à cause de son titre d'aîné. *Allbabylonische*, pp. 233 et 234. Or dans les contrats provenant du pays de Sumer l'aîné est clairement désigné par *šes-gal*. P. 24, 32 (Sch. 20, 191 ; KU IV 782, 801). Des contrats provenant de Sippar nous apprennent que c'est une fille qui reçoit de sa mère une part privilégiée R. 90 (Sch. 189, KU III 62). Dans TD 104 (Sch. 293 ; KU V 1193) Sippar, il s'agit d'un procès fait à un frère, par ses frères et sa sœur, au sujet d'une part privilégiée. Or rien, dans ce document, n'indique que le bénéficiaire soit l'aîné. Le procès CT VI 7^a (Sch. 29), KU III 733. Sippar présente encore une fille ayant reçu de son père une part supplémentaire. Dans le *Recueil de L A*, une loi relative au partage d'un domaine, stipule que l'aîné reçoit un avantage. Mais il est appelé *maru rabu*, le grand frère. VAT 10001, loi 1. *i-in-šu maḥ-ru* signifie donc « l'enfant préféré ».

Un père peut donner à son fils préféré des immeubles de même nature avec les mêmes formalités que le mari à son épouse § 150.

Les ll. 33-38 pourraient faire croire que le fils préféré jouissait immédiatement des biens donnés par son père. Mais les ll. 39-46 prouvent qu'il n'entrait en jouissance de sa part privilégiée qu'après le décès de son père.

§ 165

33-38. Si un homme a fait présent au fils, qui est le préféré de son œil, d'un champ, d'un jardin et d'une maison et lui a écrit un document scellé,

39-43. après que le père aura été à sa destinée, lorsque les frères partageront,

44-46. il (le fils préféré) prendra le présent que le père lui a donné,

47-50. et en outre (tous les frères) se partageront à parts égales la fortune de la maison du père.

§ 166 .

51-57. Si un homme a pris des épouses pour les fils qu'il a eus (mais) n'a pas pris d'épouse pour son jeune fils,

58-62. après que le père aura été à sa destinée, lorsque les frères partageront

63-73. sur les biens de la maison du père, pour leur petit frère, qui n'a pas pris d'épouse, en outre de sa part, ils lui réserveront l'argent d'une *tirḫatum* et ils lui feront prendre une épouse.

§ 167

74-80. Si un homme avait pris une épouse qui lui avait enfanté des enfants (si) cette femme est allée à sa destinée

La conjonction *e-li-nu-um* « en outre » l. 47 met en évidence qu'il s'agit d'une part supplémentaire par rapport à la part égale, revenant à chaque frère.

β. *Cas d'une jeune frère pour lequel le père n'avait pas pris d'épouse.* § 166

§ 166. Le partage de la fortune paternelle ne serait plus égal entre les frères, si les uns avaient reçu de l'argent pour payer une *tirḫatu* et si les autres n'avaient pas reçu une pareille somme. Le § 166 suppose le cas d'un père qui, avant de mourir, a pu marier tous ses fils et leur fournir par conséquent les sommes d'argent pour des *tirḫatu*, exception faite du plus jeune. Au lieu de légiférer pour tous les enfants qui n'auraient pas reçu du vivant de leur père de l'argent pour une *tirḫatu*, le code prévoit seulement le cas où la loi risquait le plus d'être violée. C'était en effet quand seul le plus jeune frère n'avait pas reçu d'argent pour une *tirḫatu*, que ses frères auraient pu le plus facilement méconnaître son droit. Le § 166 met en relief le caractère pratique et casuistique du C. H. La conduite à tenir est indiquée dans ll. 58-73; lors du partage de la fortune paternelle, on commencera par prélever sur celle-ci l'argent nécessaire pour une *tirḫatu*, et on le donnera au jeune frère : alors seulement les frères feront le partage égal de ce qui reste.

D'après le présent article, il semble bien que la *tirḫatu* fut nécessaire pour tout mariage. Mais, d'autre part, le § 139 prouve clairement que le C. H. connaît des mariages sans *tirḫatu*. Koschaker voit là une contradiction qu'il résoud en supposant que le C. H. contient des lois empruntées à deux droits différents, dont l'un, le sémitique, exige une *tirḫatu* pour la conclusion du mariage, et dont l'autre, le sumérien, n'en demande pas. Le § 139, appartiendrait au droit sumérien, tandis que le § 166 émanerait du droit sémitique. Koschaker admet bien que primitivement les Sumériens contractaient leur mariage par achat de la femme. Mais, à l'époque de H., ils auraient dépassé ce stade inférieur et ils ne connaissent plus que le présent du fiancé à la fiancée. *Op. laud.*, pp. 153-154.

Mais l'existence de deux droits akkadien (sémité) et sumérien, dans le C. H. n'est pas prouvée. Cette hypothèse n'est nullement nécessaire pour résoudre la difficulté qui nous occupe. Pourquoi, dans un même système juridique n'y aurait-il pas eu des mariages soit avec *tirḫatu*, soit sans *tirḫatu* ? D'ailleurs, nous l'avons maintes fois remarqué, à l'époque de Hammourabi le mariage n'était pas un achat de la femme. Voir § 164.

Des ll. 51-57, il résulte que c'est le père qui prend *i-ḫu-uz* lui-même les épouses de ses fils. Quand le père est mort, les frères n'ont pas une initiative égale à la sienne pour le mariage de leur jeune frère. Leur rôle se borne à faire en sorte qu'il fasse lui-même choix d'une épouse, ce qui semble indiqué par la forme causative du verbe *aḫazu* *û-ša-aḫ-ha-zu-su* et son complément direct, l. 73.

L'emploi du verbe « avoir, posséder » *ir-šu-u* l. 53, au lieu de celui du verbe « enfanter » suppose outre les enfants nés de l'épouse, ceux que celle-ci aurait pu avoir fait exister au moyen d'une esclave, suivant le mode du § 144 ; voir les §§ 137, 145, 163.

γ. *Enfants d'épouses successives (frères germains)* § 167

§ 167. Le fait qu'un mari ne prend une seconde épouse de premier rang *aššatu* qu'après le décès de la première, peut servir d'argument à la thèse de la monogamie du mariage babylonien, en ce qui concerne l'épouse de premier rang *aššatu*.

- 81-84. wa-ar-ki-ša sinništam ša-ni-tam i-ta-ḫa-az-ma mari(meš) it-ta-la-ad
 85-87. wa-ar-ka-nu-um a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku
 XII, 1-8. maru(meš) a-na um-ma-tim ú-ul i-zu-uz-zu še-ri-iq-ti um-ma-
 ti-su-nu i-li-ku-ma NIG-GA (namkur) É (bit) A BA (abim)
 mi-it-ḫa-ri-iš i-zu-uz-zu.

§ 168

- 9-14. Šum-ma a-wi-lum a-na mari-šu na-sa-ḫi-im pa-nam iš-ta-ka-an a-na
 da-a-a-ni mari a-na-za-aḫ iq-ta-bi
 15-17. da-a-a-nu wa-ar-ka-zu i-pár-ra-su-ma
 18-24. šum-ma marum ar-nam kab-tam ša i-na ap-lu-tim na-sa-ḫi-im la
 ub-lam a-bu-um mar-šu i-na ap-lu-tim ú-ul i-na-za-aḫ.

§ 169

- 25-29. Šum-ma ar-nam kab-tam ša i-na ap-lu-tim na-sa-ḫi-im a-na a-bi-šu
 it-ba-lam
 30-31. a-na iš-ti-iš-šu pa-ni-šu ub-ba-lu
 32-33. šum-ma ar-nam kab-tam a-na ši-ni-šu it-ba-lam
 34-36. a-bu-um mar-šu i-na ap-lu-tim i-na-za-aḫ.

La loi suppose que chaque épouse a enfanté elle-même *u-li-zum*, *it-la-la-ad* des enfants à son mari. Les lois §§ 170 et 171^a règlent le cas de l'héritage des enfants d'une concubine esclave § 144.

Si le législateur a fait une loi spéciale pour l'héritage des enfants d'épouses successives, ce n'est évidemment pas au sujet de la fortune de leur père. On ne voit pas pourquoi en effet les enfants de deux épouses ne partageraient pas à parts égales, suivant les §§ 165 et 166, les biens de celui qui est leur père commun. C'est ce qui est spécifié du reste à la fin de la loi, ll. 6-8.

Mais c'est la question de l'héritage des dots des mères qui justifie la loi § 167. Déjà le § 162 a décidé que les héritiers de la šerīqtu d'une épouse défunte sont ses enfants, et non point son père. Mais, quoique la chose soit moins naturelle, les frères germains auraient pu réunir les dots de leurs mères respectives et les partager. Or la présente loi a pour but d'interdire cette façon de procéder et d'ordonner que la dot de chaque mère soit prise exclusivement par ses enfants.

C'est parce que le cas ne suppose que la mort de la première épouse, que le rédacteur s'est contenté de dire que les groupes d'enfants prendront chacun la fortune de sa mère, sans parler de partage. Au fond il n'y a que le groupe des enfants de la mère décédée qui partage actuellement sa dot. La veuve conserve pour elle sa šerīqtu conformément à §§ 171 et 172. Ce n'est qu'après sa mort que ses enfants se partageront ce bien § 162.

δ. Exhérédation d'un fils par son père §§ 168, 169

Ces deux lois protègent l'enfant contre la sévérité excessive de son père. En effet, un père n'a pas le droit de déshériter arbitrairement son fils, à part le cas où celui-ci s'est rendu deux fois coupable d'une faute reconnue par les juges comme passible d'exhérédation.

§ 168. L'exhérédation d'un fils n'est pas chose laissée à l'arbitraire du père. Celui-ci doit en référer aux juges, qui ne peuvent faire droit à la demande paternelle qu'autant que son fils aura commis une faute grave entraînant ce châtiment. Autant d'entraves à l'exhérédation d'un fils.

pa-nam iš-ta-ka-an « a disposé la face » exprime une résolution ferme non encore exécutée, comme dans §§ 137, 141 (divorces), 144 (dessein de prendre une šugetum), 148 (projet de substituer une autre épouse à l'épouse malade). Des Occidentaux diraient plutôt : « a dans l'esprit, dans le cœur ». Mais des Orientaux, aiment à exprimer les manifestations extérieures plus que les sentiments intérieurs. D'ailleurs les sentiments se reflètent sur le visage.

« Arracher », *nasahu* signifie que l'exhérédation d'un fils est une chose contre nature, dont l'accomplissement requiert de la violence. Le complément de ce verbe n'est pas ici exprimé, mais c'est évidemment *i-na ap-lu-tim* de ll. 18-24 et du § 169.

A la différence de *maru*, *aplu* ou *ablu* désigne « le fils héritier ». Aussi traduisons-nous l'abstrait *aplutum* par « filiation héréditaire ».

Le C. H. parle explicitement des juges dans : § 5 (changement d'une sentence), § 9, l. 27 (chose perdue) et § 127 (calomnie d'une prêtresse ou d'une épouse). Il leur fait de plus fréquentes allusions implicites. Les formules « déclarer devant Dieu » §§ 9 (ll. 26, 27), 120 et 126, « jurer devant Dieu » § 103, « convaincre

- 81-84. (si) après elle, il avait pris une autre femme, qui lui a enfanté des enfants,
 85-87. après que le père aura été à la destinée
 XII, 1-8. les enfants en ce qui concerne (les šeriqu) des mères ne partageront pas, ils prendront les šeriqu de leurs mères, et la fortune de la maison du père, ils partageront à parts égales.

§ 168

- 9-14. Si un homme a disposé sa face pour arracher son fils (de la filiation héritière), a dit aux juges : « j'arrache mon fils »,
 15-17. les juges discerneront ce qui est derrière lui (ses raisons) ;
 18-24. si le fils ne porte pas (la responsabilité d') une faute grave susceptible d'arracher de la filiation héritière, le père n'arrachera pas son fils de la filiation héritière.

§ 169

- 25-29. S'il porte contre son père (la responsabilité) d'une faute grave susceptible d'arracher de la filiation héritière,
 30-31. pour la première fois, ils (les juges) supporteront sa face (du père) (en ne tenant pas compte de sa résolution de déshériter son fils) ;
 32-33. s'il porte (la responsabilité) d'une faute grave pour la seconde fois,
 34-36. le père arrachera son fils à la filiation héritière.

« devant Dieu » §§ 103, 106, 107 supposent l'intervention des juges du temple. Pour l'enquête II. 15-17, on fait certainement appel aux juges civils. Il est possible que le recours aux juges du temple fût nécessaire aussi.

Wa-ar-ka-zu i-par-za-su, voir § 142, qui traite de l'épouse voulant divorcer.

Le droit babylonien prévoyait-il des fautes entraînant l'exhérédation? ou bien abandonnait-il aux juges le soin d'en décider? D'après la présente loi, la seconde hypothèse est plus probable. L'intervention des juges fait supposer qu'ils devaient jouir d'une certaine liberté pour apprécier le cas et non pas se borner à appliquer un texte...

Ublum de abalu « porter » la responsabilité de fautes et le support de leurs conséquences.

§ 169. Pour qu'un fils soit déshérité par son père, il faut qu'il ait commis deux fois une faute entraînant l'exhérédation.

L. 31. *pa-ni-šu ub-ba-lu*, « ils (les juges) porteront sa face ». Ungnad a donné de cette formule le sens qui convient au contexte en traduisant « ils lui accorderont l'indulgence ». Le sujet du verbe *ab-ba-lu* ne peut-être que les juges § 168, II. 15-17. Grammaticalement il s'agirait de la face de l'enfant coupable dont il est question dans le contexte immédiat 25-29, 32-33. Mais on ne comprendrait pas le sens d'une telle phrase : les juges porteront la face de cet enfant, c'est-à-dire porteront son attention sur la gravité de sa faute. Pour obtenir ce sens, il faut trop ajouter au texte. On emploie d'ailleurs le verbe *šakanu*, et non *wbl* avec *pānu*, face pour signifier la prise d'une résolution et l'application de l'attention §§ 168, 137, 141, 148. De plus, dans le § 168, il a été question non point de la face de l'enfant, mais de celle de son père l. 12. Ainsi, le sens de la l. 12 s'explique et convient au contexte « Les juges supporteront la face du père », c'est-à-dire ne feront pas droit à son intention de déshériter son fils avec toutes les conséquences que comporte ce refus, ce qui veut dire qu'ils useront d'indulgence envers l'enfant.

Le Deutéronome XXI 18-21 offre une loi ayant quelque analogie avec §§ 168, 169 :

« 18. Si un homme a un fils récalcitrant et rebelle, n'écoulant ni la voix de son père, ni la voix de sa mère, et ne les écoutant pas s'ils le corrigent, 19. son père et sa mère le saisiront et le feront sortir vers les vieillards de sa ville, à la porte de la localité, 20. Et ils diront aux vieillards de sa ville : « Voici notre fils récalcitrant et rebelle et n'écoulant pas notre voix, il est débauché et ivrogne. » 21. Et tous les hommes de la ville le lapideront et il mourra. »

De part et d'autre dans Deut. et §§ 168-169, il s'agit d'un fils coupable envers ses parents, de son jugement, et de sa condamnation. Mais la faute, le jugement et la sanction sont différents. Dans C. H. le fils est moins coupable que dans Deut. : le premier n'a commis que des fautes accidentelles et peu nombreuses le second est habituel, incorrigible, adonné à la débauche et à l'ivrognerie. Dans C. H. les juges sont des magistrats proprement dits, tandis que, d'après le C. D., les vieillards de la ville rendent la justice : les rouages de l'administration étaient bien moins compliqués dans le petit peuple d'Israël que dans le vaste état babylonien. Enfin la sanction du C. D. est beaucoup plus grave que celle du C. H. Ce dernier, parle d'exhérédation et peut-être aussi de reniement tandis que le code hébreu inflige la lapidation. Cette différence s'explique par la différence de gravité des fautes. A propos du § 195, nous verrons que les Hébreux ont puni les fautes des enfants envers leurs parents plus sévèrement que les Babyloniens.

§ 170

- 37-71. Šum-ma a-wi-lum ħi-ir-ta-šu mari (meš) ú-li-zum ù amat-su mari(meš)
ú-li-zum
42-47. a-bu-um i-na bu-ul-ti-ši a-na mari(meš) ša amtum ul-du-šum
maru(meš)-u-a iq-ta-bi it-ti mari(meš) ħi-ir-tim im-ta-nu-šu-
nu-ti
48-55. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku i-na NIG GA (namkur)
É A BA (bit abim) maru(meš) ħi-ir-tim ù maru(meš) amtum
mi-it-ha-ri-iš -izu-uz-zu
56-59. TUR UŠ (aplum) mar ħi-ir-tim i-na zi-it-tim i-na-za-aq-ma i-li-ki.

§ 171^a

- 60-63. Ū šum-ma a-bu-um i-na bu-ul-ti-šu a-na mari (meš) ša amtum
ul-du-šum maru(meš)-u-a la iq-ta-bi
64-70. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku i-na SA GA (namkur)
É A BA (bit abim) maru(meš) amtum it-ti mari(meš) ħi-ir-tim
ú-ul i-zu-uz-zu
71-77. an-du-ra-ar amtum ù mari(meš)-ša iš-ša-ak-ka-an maru(meš) ħi-ir-
tim a-na mari(meš) amtum a-na wa-ar-du-tim ú-ul i-ra-ag-gu-mu.

b. *Les enfants de la concubine esclave (amlum) §§ 170 et 171^a (Xr, l. 77)*

La législation de l'héritage de ces enfants est très simple : les enfants de la concubine esclave ont droit ou n'ont pas droit à l'héritage de leur père, suivant que oui ou non celui-ci les a adoptés ; mais dans aucun cas les enfants de l'épouse ne peuvent réclamer pour la servitude l'esclave ou ses enfants.

L'épouse est désignée par le mot *ḫirtum*, « première épouse ». (Voir § 138, et *ḫa'irum* « premier mari » § 135).

Dans les §§ 144, 146, 147 il s'agit de la concubine esclave de l'épouse stérile que celle-ci livre à son mari pour en avoir des enfants. Dans ces conditions, on disait, non pas que l'épouse enfantait *úld*, mais qu'elle faisait exister, posséder des enfants *bšj*, *ršj* §§ 144, 145, 137, 163, 166. Dans §§ 170, 171 il ne s'agit pas d'une épouse stérile, mais des enfants que « l'esclave a enfantés ». D'autre part *amat* est pourvu d'un suffixe masculin, et le rédacteur spécifie que c'est au mari que l'esclave a enfanté des enfants *ú-li-zum*. Cette esclave concubine n'a donc pas été livrée par l'épouse à son mari, comme dans le cas §§ 144, 146, 147, mais c'est le mari qui s'est uni à elle de sa propre initiative, d'où il résulte que l'époux avait toute liberté pour prendre une de ses esclaves *amlum* comme concubine, et que vis-à-vis de cette espèce de concubine sa liberté n'était point entravée, comme pour les concubines *šugelum* §§ 144, 145.

Le C. H. n'a pas envisagé la question de la participation à l'héritage paternel des enfants d'une *šugelum*, parce que, d'après les §§ 144, 145 un mari n'était autorisé à prendre une *šugelum*, qu'autant que son épouse ne lui avait procuré d'enfants ni par elle-même, ni par son esclave. En conséquence, seuls les enfants de la *šugelum* étaient les héritiers de leur père. On sait d'ailleurs que la *šugelum*, pour être inférieure à l'épouse de premier rang, n'en était pas moins une véritable épouse.

Les lois §§ 185-193, prouvent que le droit babylonien distingue deux degrés d'adoption. Le premier degré consiste à *prendre pour enfant* l'enfant d'autre parents liq' a-na ma-ru-ti-šu, §§ 185, 186, 190, 191. Le second degré est indiqué par la formule « compter avec ses enfants » § 190, ll. 70, 71 § 191. C'est la pleine adoption. Et le § 191 prouve qu'un enfant pleinement adopté ne peut être arraché à la filiation gratuitement, même, si, dans la suite, le père adoptif a engendré des enfants. Avant de partir, il doit recevoir un tiers de part de fils héritier. Pour les enfants d'une esclave, il ne saurait être question de l'adoption du premier degré. Ce sont en effet des enfants engendrés par le père lui-même, et non des enfants qui lui sont étrangers. C'est pourquoi, dans les §§ 170 et 171^a, nous ne trouvons pas la formule « prendre pour la filiation ». Mais, dans ces deux lois il est question de la pleine adoption, de celle qui donne droit à participer à l'héritage paternel. D'après le § 170 ll. 45-47, la déclaration faite par le père aux enfants de son esclave « vous êtes mes enfants » avait pour conséquence leur assimilation aux enfants de l'épouse. Or, dans le § 190, ll. 70, 71, nous retrouvons la formule « compter avec ses enfants » comme signe de la pleine adoption donnant droit à l'héritage.

§ 170. En accordant au père la faculté d'adopter les enfants qu'il a eus de sa concubine esclave, cette loi relève la dignité de la concubine.

Le nom *bultum*, pour le temps de la vie, de *balatu* vivre n'est employé, dans le C. H., que dans cette loi

§ 170

- 37-41. Si un homme a eu une première épouse, qui lui a enfanté des enfants, et (si) son esclave lui a enfanté des enfants,
 42-47. (si) le père de son vivant a dit aux enfants, que l'esclave lui a enfanté, « vous êtes mes enfants », on les comptera avec les enfants de l'épouse ;
 48-55. après que le père aura été à sa destinée, quant à la fortune de la maison du père, les enfants de la première épouse et les enfants de l'esclave partageront à parts égales ;
 56-59. le fils héritier, enfant de la première épouse, choisira et prendra.

§ 171^a

- 60-63. Et si le père, de son vivant, n'a pas dit aux enfants que l'esclave lui a enfantés : « (vous êtes) mes enfants »,
 64-70. après que le père aura été à la destinée, en ce qui concerne la fortune de la maison du père, les enfants de l'esclave ne partageront pas avec les enfants de l'épouse ;
 71-77. la liberté de l'esclave et de ses enfants sera établie ; les enfants de la première épouse ne réclameront pas pour l'esclavage, au sujet des enfants de l'esclave.

et dans les deux suivantes. Évidemment, il fallait faire la preuve de cette déclaration. Puisqu'un document écrit n'était point exigé, des témoins pouvaient suffire.

On retrouve dans le § 165, ll. 48-50, la même formule pour « le partage égal de la fortune de la maison du père ».

Observons la précision avec laquelle est désigné le fils héritier, l. 56. Les idéogrammes TUR UŠ équivalent à *aplum*, fils héritier. Ce nom est mis en apposition avec *mar hirtim*, parce que les enfants de l'épouse normalement sont fils héritiers. Pour qu'il en soit autrement, il faut qu'ils aient été deshérités §§ 168, 169. Conformément au texte, nous avons traduit par le singulier. Mais il est évident que, si l'épouse avait eu plusieurs enfants, tous auraient été admis à choisir. Ce privilège du choix, que possèdent les enfants de l'épouse sur ceux de l'esclave, est naturel.

§ 171^a. Si le père n'a pas accordé aux enfants, qu'il a engendrés de sa concubine esclave, le bénéfice de la pleine adoption et par suite du droit à son héritage, cette concubine esclave et ses enfants doivent être rendus libres, les enfants de l'épouse ne peuvent les revendiquer pour la servitude.

On trouve le mot *andurarum* « liberté », 71 au § 117, l. 66 (travail par contrainte à cause d'une dette) ; et au § 280 (esclave acheté en pays étranger).

Les §§ 170 et 171^a paraissent s'appliquer dans un épisode de la vie familiale d'Abraham, rapporté dans le document élohiste, Gen. XXI 8-13. Comme le § 170 lui en donnait le droit, Abraham aurait voulu adopter pleinement et par suite admettre à la participation à son héritage Ismael, le fils qu'il avait eu de sa concubine esclave *'amah* ; il avait donné dans ce dessein un grand banquet le jour où cet enfant avait été sevré, v. 8. Mais, par rivalité, Sara s'oppose à l'adoption. Elle dit à son époux : « Chasse cette esclave (*'āmāh*) et son fils, afin que le fils de cette esclave n'hérite point avec mon fils, avec Isaac... » v. 10. En d'autres termes, Sara demande à Abraham d'appliquer à Ismael le § 171^a et non le § 170 du C. H. En effet l'expulsion du fils de la servante était un moyen d'empêcher sa pleine adoption et sa participation à l'héritage paternel suivant § 170. On voit par le texte de la Genèse que la contrariété éprouvée par Abraham, était due à sa tendresse paternelle et non à la crainte de commettre un acte illégal. Le v. 11 dit explicitement que : « cette chose parût très mauvaise aux yeux d'Abraham à cause de son fils ». La suite du texte permet d'exclure formellement le motif d'une injustice légale. Dans les vv. 12 et 13 Elohim ordonne à Abraham d'accéder au désir de son épouse et il promet de donner lui-même une compensation à Ismael, pour son exclusion de l'héritage paternel. Or il est évident que Dieu ne pouvait ordonner, ni surtout favoriser, l'accomplissement d'un acte illégal. La différence entre C. H. §§ 170, 171^a et Gen. XXI 8-13, consiste en ce que Hagar est la servante de Sara, tandis que dans le C. H. il s'agit d'une esclave de l'époux lui-même. Notons que, dans ll. 71-77, le terme esclave est privé de tout suffixe indiquant une possession et que les enfants sont désignés comme ceux de la concubine esclave. Cf. notre étude, *La Monogamie et le concubinat dans le C. H., les contrats de la I^{re} dyn. bab., et l'histoire patriarcale Rev. Bib., 1917, pp. 284, 285.*

Le document néo-babylonien b. VAT. 1036 contient le début de § 171^a, ll. 60-70, sans variante appréciable.

§ 171^b

78-87. hi-ir-tum še-ri-iq-ta-ša ù nu-du-na-am ša mu-za id-di-nu-ši-im i-na
 dup-pi-im iš-tu-ru-ši-im i-li-ki-ma i-na šu-ba-at mu-ti-ša uš-ša-ab
 XIII, 1-5. a-di ba-al-ṭa-at i-ik-ka-al a-na kaspim ú-ul i-na-ad-di-in wa-ar-
 ka-za ša mari(meš)-ša-ma

§ 172^a

6-8. Šum-ma mu-za nu-du-un-na-am la id-di-iš-ši-im
 9-15. še-ri-iq-ta-ša ú-ša-la-mu-ši-im-ma i-na NIG GA (namkur) É (bit)
 mu-ti-ša ši-it-tam ki-ma TUR-UŠ (aplim) iš-te-en i-li-ki.

§ 172^b

16-18. šum-ma (maru(meš)-ša aš-šum i-na É (bitim) šu-zi-im ú-za-aḥ-ḥa-
 mu-ši
 19-23. da-a-a-nu wa-ar-ka-za i-pár-ra-su-ma mari(meš) ar-nam i-im-mi-du
 24-26. sinništum ši-i i-na É (bit) mu-ti-ša ú-ul uz-zi.

§ 172^c

27-30. Šum-ma sinnistum ši-i a-na wa-ši-im pa-ni-ša iš-ta-ka-an
 31-35. nu-du-un-na-am ša mu-za id-di-nu-ši-im a-na mari (meš)-ša i-iz-zi-ib
 36-38. še-ri-iq-tam ša É (bit) a-bi-ša i-li-ki-ma
 39-40. mu-ut li-ib-bi-ša i-iḥ-ḥa-az-zi

c. La veuve §§ 171^b, 172^a, 172^b, 172^c

Le § 171^b envisage, le cas, où le mari avait donné avec les formalités requises un nudunnu à son épouse. Le 172^a traite du cas où celle-ci n'avait pas reçu de nudunnu. Le § 172^b règle l'éventualité où la veuve éprouve de l'opposition de la part de ses enfants pour demeurer dans la maison de son mari. Enfin le § 172^c suppose que la veuve a le dessein de se remarier.

α. Cas où le mari avait donné un nudunnu à sa première épouse
 et où ses enfants ne s'opposent pas à son séjour dans la demeure de son mari § 171^b

§ 171^b. Dans ce cas, qui devait être le cas ordinaire, la loi décide que l'épouse devra prendre sa šeriquu et son nudunnu, qu'elle aura le droit de rester dans la maison de son mari, qu'elle pourra user de ses biens durant sa vie, qu'elle ne pourra les vendre et que sa succession sera la propriété de ses enfants.

Les §§ 171^b et 172^a sont les seuls du C. H. où se rencontre le terme *nudunnu*. Ainsi que l'indique son étymologie, *nadanu* donner, ce nom signifie *donation*. Dans quelques documents, par ex. R. 84, 101, nudunnu est employé pour désigner la donation faite par des parents à leur fille, alors ce mot est synonyme de dot ou šeriquu. Mais dans les §§ 171^b, 172^a, il est dit clairement qu'il s'agit d'une donation faite par le mari à son épouse.

Sans exprimer le nom de *nudunnu*, le C. H. avait déjà, dans le § 150, parlé de la chose. Dans § 150, comme dans §§ 171^b et 172^a, il y a : une donation d'un mari à son épouse, la formalité d'un document scellé *kunukum*, le droit de jouissance à la mort du mari, l'ordre de le léguer à ses enfants. Toute la différence consiste en ce que le § 150 autorise la mère à laisser sa donation à son enfant préféré, tandis que les §§ 171^b, 172^a se taisent sur ce privilège, quoiqu'il ne soit pas incompatible avec la participation de tous les enfants, au nudunnu de leur mère. Du reste le § 150 concède une faculté, dont l'usage était libre. Le § 150 suggère que, du vivant de son mari, l'épouse n'avait que la nue propriété de sa donation et qu'elle n'en jouissait qu'à sa mort. Les §§ 171^b et 172^a disent clairement la chose. Remarquons le réalisme de i-ik-ka-al XIII, 1 « elle en mangera », pour « elle en usera ». On comprend que le nudunnu ne doive pas être vendu, mais laissé par l'épouse, lors de sa mort, à ses enfants, puisque ce bien provient du père. Quant à la šeriquu ou dot, le § 162 avait déjà décidé que ce bien devait revenir aux enfants.

Pas plus que le § 162, les §§ 171^b et 172^a n'ont à parler de la tirḫatu, donation faite au père de l'épouse. Elle lui appartient et il a le droit de la conserver, à moins qu'on ne lui ait restitué la šeriquu de sa fille morte sans enfants §§ 163, 164.

Les §§ 163, 164 prouvent que la valeur de la šeriquu l'emportait sur celle de la tirḫatu, ce qui ressort également des §§ 171^b et 172^a.

§ 171^b

78-87. L'épouse prendra la šerigtu et le nudunnum, que son mari lui avait donné, (et) lui avait inscrit sur une tablette et elle habitera dans l'habitation de son mari.

Col. XIII, 1-5. Tant qu'elle vivra, elle en mangera (usera) (mais) elle ne les donnera pas pour de l'argent. Ce qu'elle laisse après elle appartient à ses enfants.

§ 172^a

6-8. Si son mari ne lui a pas donné de nudunnu,

9-15. on lui restituera pleinement sa šerigtu, et sur la fortune de la maison de son mari, elle prendra une part comme un fils héritier.

§ 172^b

16-18. Si ses enfants la tourmentent pour la faire sortir de la maison de son mari,

19-23. les juges décideront ce qu'il y a derrière elle (son cas, sa conduite) et ils infligeront un châtement aux enfants

24-26. cette femme ne sortira pas de la maison de son mari.

§ 172^c

27-30. Si cette femme a disposé sa face pour sortir,

31-35. elle laissera à ses enfants le nudunnu que son mari lui avait donné

36-38. elle prendra la šerigtu, qui appartient à la maison de son père,

39-40. et le mari de son cœur la prendra.

β. *Cas où le mari n'avait point donné de nudunnu à sa première épouse § 172^a*

§ 172^a. Dans ce cas, outre la restitution intégrale de la dot, on donne à la veuve l'équivalent d'un nudunnu, c'est-à-dire une part de fils héritier.

Il en résulte que si le mari était libre de donner à son épouse un nudunnu §§ 150, 171^b, 172^a, cette donation devenait nécessaire quand l'épouse devenait veuve § 172^a et ne se remariait pas § 172^c. En effet la part de fils héritier équivalait à un nudunnu. Le fils héritier est appelé TUR UŠ (aplum) comme dans le § 170 ll. 55, 56, parce que à la différence des fils de l'esclave §§ 170, 171, il était toujours héritier, en sa qualité de fils de l'épouse.

Pour la restitution de la šerigtu, elle est exprimée par le verbe *restituer* à la forme intensive *ú-ša-la-mu* au lieu de *id-di-nu* « on lui donnera » § 171^b. Mais cette nuance n'est pas à retenir, la restitution étant intégrale dans les deux cas §§ 171^b et 172^a.

γ. *Cas où la veuve éprouve des oppositions de la part de ses enfants pour son séjour à la maison de son mari § 172^b*

§ 172^b. Il est donné tort aux enfants, qui tourmentent leur mère pour la faire sortir de la maison de son mari, et jamais leur mère n'est obligée d'obtempérer à leur désir.

L'expression, *warkaša* : « ce qu'il y a derrière elle », en d'autres termes « ses pensées intimes » est employée au § 142 pour l'épouse voulant divorcer et au § 168 pour le père désirant deshériter son enfant. Dans les trois lois, on confie aux juges le soin de discerner ces raisons intimes. Mais, tandis que dans §§ 142 et 168 on admettait l'alternative de motifs bons ou mauvais, on suppose que la veuve a toujours raison contre ses enfants (ll. 24-26). Ici *warkaša* signifie, non pas les raisons intimes de l'épouse, qui n'a pas d'autre dessein que de rester à la maison de son mari, mais « son cas », « ses relations avec ces enfants ». Les juges, infligeront un châtement aux fils de la veuve ll. 22-23, ils gradueront la peine suivant les torts des enfants et suivant l'attitude plus ou moins irréprochable de la mère. Ils procéderont donc à une enquête sur ces deux points.

Le cas est tranché en faveur de la mère eu égard aux bienfaits dont ses enfants lui sont redevables.

δ. *Cas où, de son plein gré, la veuve quitte la maison de son mari défunt pour se remarier, § 172^c*

§ 172^c. Pour l'expression « disposer sa face », c'est-à-dire se résoudre, de se décider, voir §§ 144, 145, 168. D'après le contexte précédent, notamment ll. 24-26, la femme veut sortir de « la maison de son mari ».

La veuve, est supposée prendre librement cette résolution en vue d'un nouveau mariage. On ne voit pas quel autre avantage pouvait avoir une femme à quitter ses enfants et la maison de son mari.

Dans ce cas, que doit-il advenir des biens de l'épouse ? Le nudunnu, étant un bien provenant de son

§ 173

41-45. Šum-ma sinništum ši-i a-šar i-ru-bu a-na mu-ti-ša wa-ar-ki-im mari(meš) it-ta-la-ad.

46-50. wa-ar-ka sinništum ši-i im-tu-ut še-ri-iq-ta-ša maru (meš) maḥ-ru-tum ù wa-ar-ku-tum i-zu-uz-zu.

§ 174

51-53. Šum-ma a-na mu-ti-ša wa-ar-ki-im mari (meš) la it-ta-la-ad

54-56. še-ri-iq-ta-ša maru (meš) ḥa-wi-ri-ša-ma i-li-ku-ù

§ 175

57-63. Šum-ma lu warad É KAL (ekallim) ù lu warad MAŠ EN KAK (muškenim) marat a-wi-lim i-ḥu-uz-ma mari(meš) it-ta-la-ad

64-68. be-el wardim a-na mari(meš) marat a-wi-lim a-na wa-ar-du-tim ù-ul i-ra-ag-gu-um.

mari, devra rester aux enfants qu'elle a eus de celui-ci. Ce point avait été réglé par le § 171^b pour le cas où la veuve habitait avec ses enfants dans la maison de son mari défunt. D'après le § 172^a la donation d'un nudunnu ou de son équivalent n'était nécessaire que pour le cas de veuvage et d'habitation dans la maison du mari. A la veuve qui se remarie suivant 172^a, un nudunnu n'était pas nécessaire. Ce bien qui provient d'un mari, avec lequel la nouvelle union brisera tous les liens, ne sera donc pas emporté, mais laissé aux enfants de son donateur.

D'après ll. 36-38, la veuve qui veut se remarier, peut prendre sa šerigtu. Or 171^b dit que la veuve doit laisser après elle sa šerigtu aussi bien que son nudunnu, et le § 162, stipule que les enfants hériteront de la dot de leur mère. Le conflit n'est qu'apparent, parce que le nudunnu et la šerigtu sont des biens de provenances différentes, et parce que les dispositions de la veuve diffèrent dans le § 171^b et le § 172^a. Au lieu de provenir, comme le nudunnu, de la fortune du père des enfants, la šerigtu provient du père de l'épouse. Le § 171^b suppose une veuve qui ne désire pas se remarier, tandis que le § 172^a légifère pour une veuve qui a le dessein contraire. Or, la dot était un bien matrimonial indispensable. Sur ce point la présente loi, s'accorde avec §§ 137 et 138 qui laissent à l'épouse répudiée sa dot, même si elle a eu des enfants. Enfin les §§ 173 et 174, qui stipulent que la dot de la veuve remariée doit revenir, après sa mort, expliquent le désaccord apparent entre § 171^b et § 172^a. A la mort de la veuve, qu'elle ait été remariée ou non, sa šerigtu appartient à ses enfants d'après les §§ 172^a, 173, 174.

La présente loi suppose que les enfants de la veuve sont déjà grands, car le § 177 prévoit le cas où une veuve ayant des enfants en bas âge voulait se remarier.

Koschaker résout ainsi le silence des §§ 171 et 172 sur la tirḫatu. La tirḫatu, ou prix de la fiancée, et le nudunnu, ou présent de l'époux à l'épouse, sont deux biens matrimoniaux qui s'excluent. Le mariage avec tirḫatu représenterait un stade inférieur de civilisation, celui où se trouvait le droit akkadien ou nord-sémitique, à l'époque de Hammourabi. Et le mariage avec nudunnum serait celui d'un degré de civilisation plus avancé, celui où était arrivé le droit sumérien au temps du même monarque. Or Hammourabi en légiférant pour tout son empire, c'est-à-dire pour les pays de Sumer et d'Akkad (Cf. *Prol. et Epilogue*), a tenu compte des droits des deux pays. Notamment il a admis dans son code les deux espèces de mariage : le mariage akkadien avec tirḫatu et le mariage sumérien avec nudunnu. Hammourabi, qui était sémite, a dû sémitiser, tout en tenant compte du droit sumérien. Or, à son époque, le mariage sémitique par achat subsistait en face du mariage, qui devait depuis longtemps avoir franchi cette étape. Devant l'impossibilité d'imposer aux Sumériens le mariage par achat dont ils avaient dépassé le stade, il a admis dans son code les deux genres de mariage, celui du droit sumérien et celui du droit sémite. Cf. *op. cit.*, pp. 170-184.

Nous avons déjà réfuté cette hypothèse ; voir §§ 139, 164, 171^b, 172^a. D'ailleurs Koschaker reconnaît qu'ordinairement on ne discerne pas dans le code : des lois pour les sujets sumériens et d'autres pour les sujets sémites, pp. 183, 184. Pourquoi alors admet-il cette dualité à propos du mariage ? Bien au contraire, Hammurabi, en admettant, dans un même mariage, la coexistence de la triple donation tirḫatum, šerigtum et nudunnu, a accompli une fusion entre les systèmes matrimoniaux sumérien et accadien, qui rendait impossible leur distinction.

C. De la mère remariée §§ 173, 174

Qui doit hériter de la šerigtu de la veuve remariée ? Le § 162 avait posé le principe général que les enfants de l'épouse devaient hériter de la šerigtu de leur mère. Le § 171^b avait dit que ce bien devait avoir la même destination, quand la veuve demeurait avec ses enfants dans la maison de son mari défunt. Une veuve remariée pouvait avoir ou non des enfants de son nouveau mari. Dans le premier cas se posait la question de la part réservée aux enfants issus des deux mariages dans l'héritage maternel. Dans le second cas, on pouvait mettre en question le droit des enfants à l'héritage d'une mère, qui les avait abandonnés, eux et leur foyer.

§ 173

- 41-45. Si cette femme, là où elle est entrée, a enfanté des enfants à son mari postérieur,
 46-50. après que cette femme sera morte, ses enfants antérieurs et postérieurs partageront sa šeriquu.

§ 174

- 51-53. Si elle n'a pas enfanté à son mari postérieur,
 54-56. les enfants de son premier mari prendront sa šeriquu.

§ 175

- 57-63. Si soit un esclave du palais ou soit un esclave de muškenum a pris (en mariage) une fille d'homme libre et (si) elle a enfanté des enfants,
 64-68. le maître de l'esclave ne réclamera pas, pour la servitude, les enfants de la fille d'homme libre.

a. *Cas d'enfants nés de ce nouveau mariage (frères utérins)* § 173

§ 173. Au cas où la veuve remariée a enfanté des enfants à son second mari, les enfants des deux mariages se partagent sa dot. Cette solution est équitable, puisque les mêmes liens rattachent les enfants des deux mariages à leur commune mère.

Comme dans les §§ 172^b et 172^c, le mot femme *sinništum* désigne la veuve, parce qu'elle n'était plus épouse. L'expression « là où elle est entrée » est expliquée par le contexte précédent, qui parle de son nouveau mariage, et le contexte suivant, qui nomme son mari. La mort de la veuve remariée, est rendue par le verbe mourir *imtu*, au lieu de l'expression usuelle « aller à la destinée ». Cette substitution est-elle due à ce que la mort d'une veuve remariée était chose moins triste que celle d'une première épouse ?

b. *Cas d'absence d'enfants dans le nouveau mariage* § 174

§ 174. Dans ce cas, les enfants issus du premier mariage héritent de la dot de leur mère. Le § 162 avait bien décidé que c'étaient les enfants de l'épouse, et point son mari, qui héritaient de la šeriquu de l'épouse décédée. Mais on pouvait se demander si cette loi s'appliquait aux enfants qu'une veuve avait quittés pour se remarier ? La loi § 174 répond affirmativement. Le § 173, qui admet indistinctement les enfants de chaque mariage à se partager la dot de leur mère, permettait de pressentir cette réponse.

Le terme *hawirum*, « le premier mari » est opposé à *mutu wa-ar-ku-um* « le mari postérieur » dans §§ 173 et 174. Au § 135, le sens de « premier mari pour *hawirum* est moins évident. Du sens certain de ce terme, on peut déduire la signification de « première épouse » pour son féminin *hirtum*, §§ 138, 170, 171^b.

Le législateur n'a pas envisagé le cas, où le premier mariage n'aurait pas donné d'enfants et où le second seul en aurait procurés, ce cas étant prévu par le § 162.

Le législateur, qui traite de l'héritage des enfants de la veuve remariée, ne s'est pas occupé de l'héritage de l'épouse divorcée et ayant eu des enfants dans un nouveau mariage. Ce silence s'explique par le fait que ce cas était moins fréquent que celui de la veuve remariée et qu'on lui appliquait les lois §§ 173, 174.

14^o *Mariage d'un esclave du palais ou d'un muškenum avec une fille d'homme libre* §§ 175, 176

Le fait que le code envisage le mariage d'une fille d'homme libre et d'un esclave du palais ou de muškenum et qu'il accorde des avantages aux enfants issus d'une telle union, prouve que ces catégories d'esclaves jouissaient d'avantages spéciaux. D'après les §§ 6, 8, 15, 16 les biens du palais et de muškenum, et notamment leurs esclaves, sont privilégiés. Le § 140 autorise un muškenum à épouser une femme libre. Les §§ 198, 201, 204, 208, 211, 212, qui parlent des coups et blessures et les §§ 216, 219, 220 et 222, qui traitent des honoraires et des châtiments professionnels, prouvent que la personne des muškenum occupait un rang intermédiaire entre celui des hommes libres et celui des esclaves. Il n'est donc pas étonnant que le C. H. non seulement ait autorisé les mariages de ces esclaves avec des filles d'homme libre, mais ait encore accordé certains privilèges à ces unions.

Les lois §§ 144, 170, 171 qui traitent de l'union d'un homme libre avec une concubine esclave et qui accordent certains avantages à celle-ci et à ses enfants sont la contre-partie des présentes lois auxquelles on peut les comparer.

Les avantages conférés par §§ 175 et 176 aux enfants issus de l'union d'un esclave du palais ou de muškenum sont de deux sortes : la liberté § 175, et la participation à l'héritage des biens acquis par leurs parents § 176.

A. *Condition libre des enfants* § 175

§ 175. Le C. H., on l'a déjà vu, considère les esclaves comme des biens de leur maître. En règle générale, le domaine d'un propriétaire s'étend aux enfants de son esclave. Dans quelle mesure ce principe devait-il

§ 176^a

- 69-82. Û šum-ma warad Ê KAL (ékallim) ù lu warad MAŠ EN KAK (muškenim) marat awelim i-ḫu-uz-ma i-nu-ma i-ḫu-zu-ši ga-du-um še-ri-iq-tim ša Ê (bit) a-bi-ša a-na Ê (bit) warad Ê KAL (ekallim) ù lu warad MAŠ EN KAK (muškenim) i-ru-ub-ma iš-tu in-ne-im-du Ê (bitam) i-pu-šu bi-ša-am ir-šu-ú
- 83-87. wa-ar-ka-nu-um-ma lu warad Ê KAL (ekallim) ú lu warad MAŠ EN KAK (muškenim) a-na si-im-tim it-ta-la-ak
- 88-90. marat a-wi-lim še-ri-iq-ta-ša i-li-ki
- 91-XIV, 9. ù mi-im-ma ša mu-za ù ši-i iš-tu in-ne-im-du ir-šu-ú a-na ši-ni-šu i-zu-uz-zu-ma mi-iš-lam be-el wardim i-li-ki mi-iš-lam marat a-wi-lim a-na mari (meš)-ša i-li-ki.

§ 176^b

- 10-11. šum-ma marat a-wi-lim še-ri-iq-tam la i-šu
- 12-21. mi-im-ma ša mu-za ù ši-i iš-tu in-ne-im-du ir-šu-ú a-na ši-ni-šu i-zu-uz-zu-ma mi-iš-lam be-el wardim i-li-ki mi-iš-lam marat a-wi-lim a-na mari(meš)-ša i-li-ki.

§ 177

- 22-28. Šum-ma NU MU SU (almattum) ša marû(meš)-ša si-iḫ-ḫi-ru a-na Ê (bitim) ša-ni-im e-ri-bi-im pa-ni-ša iš-ta-kan

être appliqué en cas de mariage d'un esclave du palais ou d'un muskenum avec une fille d'homme libre ? Le § 175 décrète que, dans ce cas, il ne sera pas tenu compte de la règle générale et que « le maître de l'esclave ne devrait pas réclamer pour la servitude les enfants de la fille d'homme libre ». Le rédacteur marque ainsi le droit du propriétaire par l'expression « le maître de l'esclave » et le droit de l'épouse par l'expression « enfants de la fille d'homme libre ». De ces deux droits, c'est le second qui prévaut sur le premier.

Le § 171^b applique le même traitement aux enfants issus d'un homme libre et de sa concubine esclave, quand même ils n'ont pas été reconnus comme fils héritiers. De part et d'autre nous trouvons la clause que « ces enfants ne devront pas être réclamés pour la servitude » *a-na wa-ar-du-tim u-ul i-ra-ag-gû-mu*, cf. § 171, ll. 76 et 77 et § 175, ll. 67, 68. Aussi on peut dire que les enfants d'un mariage, dont l'un des époux est de condition libre, sont toujours libres. Toutefois, si le mari est de condition servile, seuls les enfants d'un esclave du palais ou d'un muskenum échappent à la servitude.

Le document TD 237 (A O. 2673, Sch. 219, KU III 458 est un acte de donation d'un immeuble fait par Isarlim, roi du pays de Tirqa (sur l'Euphrate supérieur) à son esclave. Celui qui contesterait cette donation est condamné à payer dix mines d'argent et à avoir la tête enduite d'asphalte chaude. Cet exemple prouve qu'une esclave du palais pouvait avoir une certaine fortune.

B. Héritage des biens, à la mort de l'esclave du palais ou de muškenum §§ 176^a, 176^b

Une famille où le mari est esclave et la femme de condition libre peut posséder en propre la šerīqtu de l'épouse et les biens acquis durant le mariage. On ne saurait songer à des biens possédés par l'esclave antérieurement à son mariage avec la fille d'homme libre, aucun esclave, eût-il pour maître le palais ou un muskenum, n'ayant le droit de propriété. La présente loi est conforme à cette règle générale. En effet, des deux parts faites des biens acquis durant le mariage, l'une est prise par le propriétaire, parce qu'elle représente le travail de son esclave, et l'autre est recueillie par l'épouse parce qu'elle lui est nécessaire pour la subsistance de ses enfants.

Le législateur a fait l'hypothèse de biens acquis durant le mariage. En effet, il pourrait en être autrement. Alors il n'y aurait pas lieu à partage. Les biens possédés par les conjoints peuvent être de nature immobilière, c'est ce que signifie la maison construite, ou de nature mobilière, c'est ce qu'indique *bīšam*.

Le législateur envisage seulement la mort de l'esclave sans supposer l'antériorité de la mort de l'épouse de condition libre. En ce cas la šerīqtu, en application du droit commun, doit revenir aux enfants, d'après le § 162, ou, à défaut de ceux-ci, à la maison de son père d'après § 163. Quant aux biens acquis durant le mariage, en l'absence de disposition spéciale, nous pensons que l'esclave du palais ou de muškenum les administrerait jusqu'à sa mort. La chose paraît évidente pour le cas où le jeune âge des enfants les empêchait de s'acquitter de cette charge. Si les enfants étaient en état de remplir cette fonction, nous croyons néanmoins que le père conservait ce soin. A notre avis, le législateur n'aura pas voulu démunir de tout bien l'époux d'une femme libre et surtout le père d'enfants libres. Pour exercer son autorité paternelle, il fallait que l'esclave du palais ou de muškenum conserve l'administration des biens acquis pendant le mariage.

§ 176^a

69-82. Et si un esclave du palais ou un esclave de muškenum a pris (pour épouse) une fille d'homme libre et (si), lorsqu'il l'a prise, elle est entrée dans la maison de l'esclave du palais ou de muskenum, avec la šeriquu (provenant) de la maison de son père, et si, depuis qu'ils se sont mariés, ils ont fait une maison, ont acquis des biens

83-87. après que soit l'esclave du palais, soit l'esclave de muškenum aura été à sa destinée,

88-90. la fille d'homme libre prendra sa šeriquu ;

91-XIV, 9. et tout ce que son mari et elle ont acquis, depuis qu'ils se sont mariés, on partagera en deux parts, et le maître de l'esclave prendra une moitié, la fille d'homme libre prendra une moitié pour ses enfants.

§ 176^b

10-11. Si la fille d'homme libre n'a pas de šeriquu,

12-21. tout ce que son mari et elle ont acquis, depuis qu'ils se sont mariés, on partagera en deux parts, et le maître de l'esclave prendra une moitié, la fille d'homme libre prendra une moitié pour ses enfants.

§ 177

22-28. Si une veuve, dont les enfants sont petits, a disposé sa face (a résolu) pour entrer dans la maison d'un autre,

Pour régler la question de l'héritage d'un esclave du palais ou de muskenum marié à une épouse libre, quand les deux conjoints ont acquis des biens immeubles ou meubles, le législateur envisage deux cas : celui où l'épouse a apporté une šeriquu de la maison paternelle § 176^a et celui où elle n'est pas venue avec ce bien, § 176^b.

a. *Cas où l'épouse libre a apporté une šeriquu § 176^a*

§ 176^a. Suivant le droit commun § 171^b, l'épouse libre prendra sa šeriquu. Si elle a des enfants, elle devra le leur laisser après sa mort suivant §§ 171^a et 162. A défaut d'enfants ce bien devra revenir à la famille paternelle de l'épouse, puisqu'il en provient suivant les §§ 162 et 163. Dans cette dernière hypothèse il n'y a pas à se préoccuper de déduire la tirhatum de la šeriquum. Il est évident qu'un esclave dépourvu de tout bien n'a pu payer de tirhatum à son beau-père. Celui-ci recevra donc intégralement la šeriquu de sa fille morte sans enfant.

Pour les biens acquis durant le mariage, le législateur note, dans son formulaire, des considérants qui justifient la décision finale. Tout d'abord il marque que ces biens avaient été obtenus aussi bien par le mari que par son épouse. Cette constatation fait comprendre le partage en deux parts égales. Les expressions formant contraste « le maître de l'esclave » et « la fille d'homme libre » expliquent pourquoi ce n'est point l'esclave, mais bien son maître, qui prend une des moitiés, tandis que la fille d'homme libre s'approprie l'autre moitié.

La part de l'épouse est destinée à ses enfants. Qu'arriverait-il si le mariage avait été infécond ? Étant donné l'origine de cette moitié des biens, nous pensons que l'épouse s'en emparerait quand même et qu'elle aurait la faculté d'en disposer à son gré.

b. *Cas où l'épouse n'a pas apporté de šeriquu § 176^b*

La différence entre la solution de ce cas et celle du cas précédent est que l'épouse n'aura pas à s'emparer d'une šeriquu inexistante. Pour les biens acquis par les deux époux durant leur mariage, le législateur veut que le partage soit fait exactement comme lorsqu'il y a une šeriquu et pour exprimer cette décision il n'a fait que répéter les termes employés dans § 176^a ll. 91-XIV, 9.

Remarquons l'absence de šeriquu. Dans les lois relatives aux mariages entre personnes libres, nous avons constaté que le père dotait toujours sa fille tandis que le fiancé ne payait pas toujours de tirhatu §§ 139, 140. Nous verrons dans les §§ 178-184 que les prêtresses, les hiérodules et les filles de concubine recevaient ou une šeriquu ou son équivalent. Il n'y a donc que le cas d'un mariage d'un esclave du palais ou de muškenum avec une fille d'homme libre où l'apport d'une dot par celle-ci demeure facultatif.

15° *Le nouveau mariage d'une veuve ayant des enfants en bas âge. § 177*

D'après la loi § 172^c, une veuve peut se remarier sans l'intervention d'un juge ; elle emportait sa dot, mais devait laisser à ses enfants son nudunnu et, bien entendu, la fortune de leur père. Dans le cas où les

29-30. ba-lum da-a-a-ni ú-ul i-ir-ru-ub

31-33. i-nu-ma a-na É (bitim) ša-ni-im i-ir-ru-bu

34-46. da-a-a-nu wa-ar-ka-at É (bit) mu-ti-ša pa-ni-im i-par-ra-šu-ma É (bitam) ša mu-ti-ša pa-ni-im a-na mu-ti-ša wa-ar-ki-im ú sinništim šu-a-ti i-pa-ak-ki-du-ma tup-pa-am ú-še-iz-zi-bu-šu-nu-ti

47-49. É (bitam) i-na-za-ru ú ši-iḫ-ḫi-ru-tim ú-ra-ab-bu-ú

50-60. ú-ni-a-tim a-na kaspim ú-ul i-na-ad-di-nu ša-a-a-ma-nu-um ša ú-nu-ut mari(meš) NU MU SU (almattim) i-ša-am-mu i-na kaspi-šu i-te-el-li NIG GA (namkurum) a-na be-li-šu i-ta-ar.

§ 178

61-67. Šum-ma NIN AN SAL ME (aššatum) ú lu sinnišat zi-ik-ru-um ša a-bu-ša še-ri-iq-tam iš-ru-ku-ši-im dup-pa-am iš-tu-ru-ši-im,

enfants de la veuve étaient encore en bas âge, pareille loi était défectueuse. De petits enfants, non seulement sont incapables de conserver et d'administrer leur fortune, mais ils ont besoin d'être élevés. La présente loi fixe donc les conditions dans lesquelles une veuve, ayant des enfants en bas âge, est autorisée à se remarier. Elles portent sur la conservation et l'administration de la fortune paternelle des jeunes enfants et sur leur propre éducation.

Les lois §§ 14, 29, 166, ainsi que les lois relatives à l'adoption §§ 185, 186, 190, 191, traitent également des enfants en bas âge.

Les ll. 22-28 posent le cas : une veuve, ayant des enfants en bas âge, a résolu de se remarier. Pour l'expression « disposer sa face » pour signifier « se résoudre à ». Cf. §§ 137, 141, 144, 145, etc... « Entrer dans la maison d'un autre » équivaut certainement à « se remarier ». En effet dans ll. 34-36, on parle du mari postérieur *mu-ti-sa wa-ar-ki-im*, que l'on oppose au « premier mari » *mu-ti-ša pa-ni-im*. Aux ll. 29-30, les juges sont les juges civils comme dans §§ 5, 9, 127 et non ceux du temple ; il n'y a pas d'allusion au temple, et leurs fonctions sont toutes civiles, ll. 34-46. Le texte 29-30 est trop laconique pour permettre de dire que la faculté d'autoriser ou de refuser le nouveau mariage était laissée à l'arbitraire des juges. Il semble donc que la loi § 177 attribue aux juges les fonctions mentionnées ll. 34-46, qui se rapportent uniquement aux biens matériels.

Les juges devront d'abord faire un inventaire « de ce qui est derrière » *warkatum*, le premier mari, c'est-à-dire de la succession de la maison du premier mari. Une fortune se compose généralement d'immeubles et de mobilier. Si l'inventaire des juges devait porter sur ces deux catégories de biens, cette opération était plus utile pour les biens meubles. Ensuite les juges devront confier au mari postérieur et à sa femme ces deux espèces de biens que le rédacteur comprend sous le nom générique de « maison ». Enfin ils feront rédiger par ceux-ci une tablette, disposition exigée par les lois sur les dépôts §§ 7, 122. Les biens des petits enfants étaient en quelque sorte confiés à titre de dépôt, comme le prouve la suite de la loi. L'article n'indique pas explicitement la teneur de la tablette. Celle-ci devait contenir à la fois l'inventaire fait par les juges et l'accusé de réception de la part du mari postérieur et de sa femme.

Le premier mari n'est pas désigné ici par *ha'irum* comme dans §§ 135, 174, mais par l'épithète *panum*, « face » qui est l'équivalent de *māru* « devant ». Les Akkadiens comme les Hébreux, emploient métaphoriquement le mot « face » ou « tête » pour désigner le premier dans l'ordre du temps, puisque la tête est la partie du corps qui la première vient à l'existence et attire l'attention. Cf. Dhorme, *Rev. Bib.*, 1920, pp. 490 ss., 1921, pp. 396 ss. Puisque le C. H. ne possède pas de mot spécial pour désigner le second mari, l'épithète *panum* « antérieur », qui fait opposition à *warkum* « postérieur », convient mieux que *ha'irum*. De même le terme général « femme » *sinništum* désigne opportunément la veuve remariée. Celle-ci ne pouvait être appelée « veuve », puisqu'elle se remariait, ni « mère » puisque son nouveau mariage lui faisait délaisser en quelque sorte ses enfants, ni « épouse » puisque le mariage n'était pas encore contracté.

Le législateur spécifie ensuite les devoirs incombant à la veuve remariée et à son nouveau mari 47-49 : veiller sur la maison et élever les petits. « Maison » signifie, comme dans 34-46, la fortune du premier mari. Le mot « élever » traduit le mieux *ú-ra-ab-bu*, « ils feront devenir grand », à la forme intensive, à cause de la longue série d'efforts exigés par l'éducation des enfants. Voir les §§ 185, 193, relatifs à l'adoption.

Enfin, pour plus de sûreté, le législateur introduit une clause interdisant aux époux de vendre quoi que ce soit du mobilier *únutum* des enfants mineurs, sous peine d'annulation de cette vente et de perte, pour l'acheteur, de son argent ll. 50-60. Évidemment les biens meubles devaient figurer sur l'inventaire établi par les juges. Mais, la vente d'un meuble étant chose facile, le législateur a voulu l'empêcher par une clause expresse.

Quoique la loi ne confie explicitement aux juges que la rédaction de l'inventaire de la fortune du mari défunt et la remise de celle-ci, aux nouveaux époux, il semble bien qu'ils devaient encore veiller à l'exécution par ceux-ci de leurs devoirs concernant l'éducation des jeunes enfants et la conservation de tous leurs biens.

29-30. Sans les juges, elle n'y entrera pas.

31-33. Lorsqu'elle entrera dans la maison d'un autre,

34-46. les juges détermineront la succession de la maison de son premier mari, et ils confieront la maison de son premier mari au mari postérieur et à cette femme et ils feront rédiger une tablette par ceux-ci.

47-49. Ils (la mère et son autre époux) veilleront sur la maison et élèveront les petits ;

50-60. Le mobilier ils ne donneront pas pour de l'argent ; l'acheteur, qui aura acheté le mobilier des enfants de la veuve, de son argent sera frustré ; le bien retournera à son maître.

§ 178

61-67. (Relativement à) une dame (ou : sœur) de dieu (prêtresse), épouse ou femme publique, à laquelle son père a fait présent d'une šeriquu, a inscrit une tablette,

Ces mesures sont sages et efficaces pour protéger la fortune des enfants mineurs et pourvoir à leur éducation. Aussi allègue-t-on volontiers la loi § 177 pour mettre en relief le caractère humanitaire et familial du C. H.

Le document 11100 (KU III 718, Sch. 296) Babylone, Samsu-iluna porte le compte rendu d'un procès intenté par trois enfants devenus grands à leur mère remariée, sous prétexte qu'elle les aurait frustrés d'une part de leur fortune paternelle. En voici la traduction :

1-4. Bēlanum, Muḥaddum et Birurutum, les enfants de Namyatum, attaquent leur mère Iašuhatum, au sujet de biens de toute sorte (faisant partie) de la maison (fortune) de leur père.

5. Ils s'adressent aux juges de Babylone.

6-9. Les juges s'emparent de leur procès, et, au sujet des biens de toute sorte de la maison de leur père, ils librent Iašuhatum, leur mère, au temple de Marduk, pour le serment au dieu.

10-15. Et Iašuhatum, au sujet de l'argent, de l'or, des esclaves femmes, des esclaves hommes et de tous les biens meubles numatum de la maison de leur père, ils (les juges)... la font jurer dans le temple de Marduk : « Rien des biens meubles de la maison de leur père n'a été (soustrait par moi). »

16-20. A l'avenir, Bēlanum, Muḥaddum et Birurutum, les enfants de Namyatum, contre Idin-Adad, Iašuhatum et leurs enfants, au sujet des biens meubles de la maison de leur père, n'élèveront de plainte.

21-22. Par Marduk et Samsu-iluna, le roi, ils ont juré.

23-39. (Noms de 16 témoins, dont 9 sont des manzaz pani du temple).

40-42. Le 5 du mois de Tebitum de l'année, où le roi Samsu-iluna libéra.

Au premier abord, il n'apparaît pas que la veuve se soit remariée. En effet elle seule est attaquée par des enfants II. 1-4. Toutefois dans II. 16-20, le second mari Idin-Adad et les enfants issus de cette seconde union sont mentionnés et désignés eux aussi comme sujets du procès. La situation est donc identique à celle du § 177. Devenus grands, les enfants engendrés par le premier mari, Namyatum, font un procès à leur mère.

Pourquoi les juges recourent-ils, pour juger ce procès, au serment et non à l'inventaire prescrit par la loi § 177. La comparaison entre les objets marqués sur ce document et ceux que les époux pouvaient présenter eût permis de faire aisément la preuve de la culpabilité ou de l'innocence des époux. Cette abstention donnerait à penser que les biens meubles ne figuraient pas tous sur l'inventaire. Ceci expliquerait l'interdiction de vente II. 60-70. Remarquons en effet que *numatum*, le terme employé, signifie *bien meuble*, comme dans C. H. § 25, II. 57, 60 ; § 34, I. 63. Si un inventaire avait existé, il aurait été insuffisant, puisque l'on est forcé de recourir à la preuve du serment.

2^e SECTION. LES ENFANTS §§ 178-195

La seconde section traite : 1. de la šeriquu ou dot des filles, sacrées ou de concubines §§ 178-184. — 2. des enfants adoptifs § 185-193. — 3. des châtiments §§ 194, 195.

1. La šeriquu (dot) des filles §§ 178-184

Les filles, de la šeriquu desquelles il est question, sont les prêtresses §§ 178-180 — les hiérodules, *qadištu* ou *zernašitu* § 181 — les prêtresses de Marduk § 182 — et les filles de šugetum § 183-184.

A. La prêtresse, mariée ou femme publique §§ 178-180

Dans les §§ 178 et 179, le rédacteur emploie les mêmes signes ou les mêmes mots pour désigner les prêtresses : *NIN AN u lu SAL ME sinnišat zikrum*. Les deux premiers idéogrammes se retrouvent aux §§ 110 et 127. AN signifie « dieu ». On attribue généralement à NIN le sens de « dame ». Ainsi la prêtresse

- 68-75. i-na dup-pi-im ša iš-tu-ru-ši-im wa-ar-ka-ša e-ma e-li-ša ʔa-bu na-da-nam la iš-tur-ši-im-ma ma-la li-ib-bi-ša la ú-ša-am-zi-ši
- 76-87. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku eqil-ša ù kira-ša aḫ-ḫu-ša i-li-ku-ma ki-ma e-mu-uq zi-it-ti-ša SE BA (epram) NI BA (piššatam) ù SĪG BA (lubušam) i-na-ad-di-nu-šim-ma li-ib-ba-ša u-ʔa-ab-bu
- 88-XV_v 2. šum-ma aḫ-ḫu-ša ki-ma e-mu-uq zi-it-ti-ša ŠE BA (epram) NI BA (piššatam) SĪG BA (lubušam) la it-ta-ad-nu-ši-im-ma li-ib-ba-ša la u-ʔ-ti-ib-bu
- 3-8. eqil-ša ù kira-ša a-na ir-ri-ši-im ša e-li-ša ʔa-bu i-na-ad-di-in-ma ir-ri-za it-ta-na-aš-ši-ši
- 9-13. eqlam kiram ù mi-im-ma ša a-bu-ša id-di-nu-ši-im a-di ba-al-ʔa-at i-kal
- 14-19. a-na kaspim ú-ul i-na-ad-di-in ša-ni-a-am ú-ul ú-up-pa-al ab-lu-za ša aḫ-ḫi-ša-ma.

équivaldrait à « la dame du dieu ». Toutefois Meissner propose la traduction « la sœur du dieu ». *Babylonien und Assyrien II*, p. 69. Le mot accadien signifiant la prêtresse est *entu*, féminin de *emu*, prêtre.

Puisqu'ils ne sont unis à NIN AN par aucun copulatif, les mots, qui suivent ces signes, caractérisent la prêtresse. Sans aucun doute possible *sinnišat zikrum* signifie « femelle du mâle » ou, par euphémisme, « femme publique » (Scheil). Pour SAL ME, Ungnad propose l'équivalent phonétique *išippatum*, c'est-à-dire « femme employée à conjurer les sorts ». Ce sens ne paraît pas convenir au contexte. Pourquoi le C. H. se serait-il occupé de cette seule catégorie de prêtresse parmi tant d'autres ? De plus ce sens n'est nullement opposé à « femelle du mâle ». Au contraire, le sens *aššatu* « épouse », proposé par Scheil pour SAL ME, distingue les deux classes de prêtresses. En effet, il est démontré d'une part que les prêtresses se livraient aux prostitutions sacrées dans l'enceinte des temples et d'autre part que les prêtresses pouvaient se marier, sans avoir pourtant le droit d'avoir d'enfants, cf. Meissner, *op. cit.*, II, p. 69. C'est pourquoi dans §§ 178, 179, les prêtresses mariées sont appelées *épouses* SAL ME *aššatu*. Les autres sont désignées par « femelles du mâle » *sinnišat zikrum*. SAL ME aurait dans les lois que nous étudions, le même sens que dans les autres lois §§ 137, 143, 145, 146.

Comme il était interdit aux prêtresses mariées d'avoir des enfants, elles devaient s'efforcer par tous les moyens d'empêcher la conception. Outre les preuves directes de cette législation, cf. Meissner, *op. laud.*, II, p. 69, on peut dire que la comparaison entre §§ 162, 163, d'une part, et §§ 178-182, d'autre part, prouve implicitement ce fait. En effet les lois concernant les prêtresses ressemblent beaucoup plus au § 163 qui stipule que la šerīqtu d'une femme dépourvue d'enfants doit revenir à sa famille qu'au § 162 qui ordonne de transmettre la šerīqtu d'une mère à ses enfants. En vérité, si les femmes consacrées à la divinité pouvaient avoir des enfants, on ne voit pas pourquoi, les dispositions de §§ 178-182 seraient contraires à § 162, en ce qui concerne la šerīqtu.

Ou bien le père a donné une šerīqtu à sa fille prêtresse §§ 178, 179, ou il ne l'a pas pourvue de ce bien. § 180.

a. cas où le père a donné une šerīqtu §§ 178, 179

Quand un père a gratifié sa fille prêtresse d'une šerīqtu, il a pu lui laisser en même temps, par document scellé, la liberté de disposer de ce bien après elle, mais il a pu également avoir omis de lui accorder cette faveur. Ce dernier cas est envisagé dans le § 178 et le premier dans le § 179.

α. sans document scellé l'autorisant à disposer librement de la succession de ce bien § 178

§ 178. On voit par les mots *dup-pa-am iš-tu-ru-ši-im*, II. 66-67, que toute donation d'une dot par un père à sa fille prêtresse se faisait au moyen d'un document scellé, et cela indépendamment de la liberté laissée ou refusée de la disposition de sa succession. Quoiqu'il soit simplement question de cette formalité au sujet de la dot des prêtresses, nous ne voyons pas pourquoi on l'aurait omise pour la dot des autres filles. Elle est en effet prescrite pour les achats et les dépôts §§ 7, 123 et pour les donations §§ 150, 171^b (d'un époux à son épouse) § 165 (d'un père à son enfant préféré).

Mais sur le document attestant la donation de la šerīqtu, le père était libre de faire inscrire ou non qu'il concédait à sa fille le droit de disposer de ce bien après sa mort comme bon lui semblerait cf. § 178, II. 68-75 et § 179, XV_v, II. 27-34. Étant donné le contexte, il est évident que c'est en refusant ou en accordant à sa fille la liberté de léguer sa dot qu'il ne lui fait pas trouver la plénitude de son cœur, c'est-à-dire ne la satisfait pas pleinement ou au contraire lui fait trouver une telle plénitude. Dans § 178, cette même expression aura un sens différent parce que le contexte est différent. Il s'agit dans 88-XVI 2, du devoir des frères de contenter leur sœur prêtresse, en lui accordant ce qui est nécessaire à sa nourriture et à sa subsistance.

Le § 178 suppose le cas où la fille prêtresse n'a pas été autorisée par son père à disposer librement de sa šerīqtu et il règle ce qui doit advenir de ce bien à la mort du père. Le législateur a indiqué deux lignes de conduite : l'une qui devra être suivie normalement II. 76-87 et l'autre que l'on devra adopter pour le cas

- 68-75, si, sur la tablette, qu'il lui a inscrite, il ne lui a pas inscrit de donner sa succession là où il lui semblerait bon et ne lui a pas fait trouver la plénitude de son cœur (ne l'a pas pleinement satisfaite)
- 76-87. après que le père aura été à la destinée, ses frères prendront son champ et son jardin et, suivant la valeur de sa part, ils lui donneront un don de blé, un don d'huile et un don de laine et ils contenteront son cœur.
- 88-XVI, 2. Si ses frères, selon la valeur de sa part, ne lui ont pas donné de blé, d'huile et de laine et n'ont pas contenté son cœur,
- 3-8. elle donnera son champ et son jardin au cultivateur qui lui semblera bon, et son cultivateur la sustentera.
- 9-13. Elle jouira du champ, du jardin et de tout ce que son père lui a donné, tant qu'elle vivra.
- 14-19. Elle ne (les) donnera pas pour de l'argent, ne paiera pas un autre (avec eux). Sa part d'enfant héritier appartient à ses frères.

exceptionnel où la mauvaise volonté des frères rendra impossible l'exécution de la première façon de procéder II. 88-XVI, 19.

Normalement, dès la mort du père, les frères de la prêtresse devront prendre son champ et son jardin à charge de lui fournir, proportionnellement à sa part, du blé, de l'huile, de la laine et contenter son cœur, en lui donnant, pensons-nous, le nécessaire II. 76-87.

Le législateur prévoit ensuite le cas où des frères ne rempliraient pas fidèlement les obligations que leur imposait la loi normale vis-à-vis de leur sœur prêtresse, II. 88-XVI, 2. Pour cette hypothèse, il prescrit de substituer aux frères infidèles un cultivateur *erresum*, et pour la culture du champ et du jardin et pour la fourniture des produits nécessaires à sa subsistance II. 3-8.

Cependant le législateur n'a pas voulu spolier de l'héritage de leur sœur même les frères ayant des torts à son égard. C'est pourquoi, il a spécifié que la prêtresse, qui aura dû confier la culture de son champ et de son jardin, non pas à ses frères selon II. 76-87, mais à un cultivateur, jouira (mangera) de ces biens et « de tout ce que son père lui a donné » tant qu'elle vivra II. 9-13, et qu'il lui est défendu de vendre ces biens ou de solder ses dettes avec eux, parce qu'à sa mort ses frères doivent en hériter, II. 14-19.

Remarquons que ce n'est pas toute sa šerīqtu que la prêtresse doit remettre à ses frères ou à un cultivateur lors de la mort de son père, mais seulement son champ et son jardin. *A priori* on ne saurait limiter à ces seules terres la dot d'une prêtresse et en exclure des maisons, des esclaves, des animaux, des biens meubles, etc... Mais la formule « et tout ce que son père lui a donné » II. 10-12 prouve combien cette exclusion serait arbitraire et illégitime. Dès lors, on comprend fort bien le motif pour lequel il est prescrit à une prêtresse de remettre à ses frères ou à un cultivateur la part de sa dot consistant en champ ou en jardin. Les occupations d'une prêtresse sont incompatibles avec la culture des terres, une femme n'aurait pas d'ailleurs la force nécessaire pour un tel travail, tandis que des hommes, étrangers à toute fonction sacrée, sont aptes à faire valoir des terres. De son vivant, le père de la prêtresse exploitait lui-même le champ et le jardin. La loi § 179, qui envisage le cas où le père a laissé la libre disposition de sa succession à sa fille prêtresse, ne suppose pas que celle-ci cultive elle-même ses terres II. 35-40.

D'après la loi § 178, toutes les fois où le père n'avait pas donné à sa fille prêtresse le droit de disposer de la succession de sa šerīqtu, ses frères devenaient ses héritiers, quand même la culture des champs et des jardins leur avait été retirée, II. 14-19.

Il semble résulter de cette clause et de la loi § 179, qui laisse à la prêtresse le droit de faire bénéficier qui elle veut de l'héritage de sa dot, que les prêtresses ne se mariaient pas. En effet, d'après § 162, ce sont les enfants qui doivent hériter de la šerīqtu de leur mère. Quand une épouse mourait sans laisser d'enfants, sa šerīqtu devait revenir à son père déduction faite de la tirḫatu. D'ailleurs les lois §§ 178, 179 gardent le silence, non seulement sur l'apport d'une tirḫatu par le fiancé à son futur beau-père, mais sur le fiancé lui-même et sur son beau-père. Elles sont donc un argument négatif en faveur de l'opinion d'après laquelle les prêtresses du monde suméro-akkadien ne devaient point contracter de mariage, ou du moins ne devaient pas avoir d'enfants.

Dans le contrat CT VIII 20* (Sch. 215, KU III 15) Sippar, Sin-muballit, document contemporain du père de Hammurabi, un père donne à sa fille, prêtresse de Šamaš, deux champs, d'une étendue d'un demi-gan, un sar de terrain de maison bâtie, une esclave, un chaudron, des meules à main pour farine, fine et grosse, un lit, une stalle et quelques autres objets. Sin-šaduni est constitué le fils héritier de cette prêtresse *a-bi-il-ša*, à charge de lui donner annuellement, sur les produits du champ, tant qu'elle vivra 12 sicles, 12 qa d'huile, 5 (lacune). Finalement il est stipulé : d'une part que, si la prêtresse dit à Sin-šaduni « tu n'es pas mon frère », elle perdra le champ et la maison ; et d'autre part que, si Sin-šaduni ne lui donne pas le vêtement, de l'huile et les autres livraisons, il sera dépouillé de son héritage *i-na ap-tu-li-su*.

Les dispositions de ce contrat sont conformes à celles de la loi § 178. La prêtresse de Šamaš reçoit de son père une vraie šerīqtu. Celui-ci impose à sa fille son héritier, qui est un frère de la prêtresse, comme le prouve la menace faite à celle-ci pour le cas où elle renierait cette fraternité. La culture du champ incombait

§ 179

- 23-26. Šum-ma NIN, AN, SAL, ME (aššatum) ù lu sinniшат zi-ik-ru-um ša
a-bu-ša še-ri-iq-tam iš-ru-qú-ši-im ku-nu-kam iš-ťú-ru-ši-im
27-34. i-na dup-pi-im ša iš-ťú-ru-ši-im wa-ar-ka-za e-ma e-li-ša řa-bu
na-da-nam iš-ťur-ši-im-ma ma-la li-ib-bi-ša uš-tam-zi-ši
35-40. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku wa-ar-ka-zu e-ma
e-li-ša řa-bu i-na-ad-di-in
41-42. ař-řu-ša ú-ul i-ba-ag-ga-ru-ši.

§ 180

- 43-48. Šum-ma a-bu-um a-na marti-šu SAL ME (aššatu) MAL GE A
(gagim) ù lu sinniшат zi-ik-ru-um še-ri-iq-tam la iš-(ru)-uq-ši-im
49-57. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku i-na SA GA (namkur)
É A BA (bit abim) ři-it-tam ki-ma ap-lim iš-te-en i-za-az-ma
a-di ba-al-řa-at i-ik-ka-al
58-59. wa-ar-ka-za ša ař-ři-ša-ma.

à Sin-šaduni puisqu'il était chargé de subvenir à l'entretien de sa sœur. Enfin une sanction est prévue contre lui pour le cas où il ne remplirait pas ses obligations vis-à-vis de la prêtresse.

Mais les sanctions ne sont pas identiques dans le contrat et dans la loi. D'après le § 178, quand des frères ne veulent pas fournir à leur sœur prêtresse ce qui est nécessaire à son entretien, on leur enlève la culture des terres, mais on ne les prive pas du droit d'hériter de ces biens. Au contraire CT VIII 20^a deshéríte formellement le frère négligent. On pourrait peut-être expliquer cette divergence par le fait que le contrat datant du règne du père d'Hammourabi, la loi § 178 n'existait pas encore dans sa forme définitive.

La menace faite à la prêtresse pour le cas où elle renierait son frère n'a pas d'équivalent dans § 178. Peut-être le père voulait-il éviter que sa fille ne reconnût pas Sin-šaduni comme héritier, contrairement aux clauses du contrat. Peut-être n'y avait-il entre la prêtresse et son héritier désigné qu'une fraternité résultant de l'adoption. Et alors le père aurait voulu fortifier les liens de cette fraternité légale par la menace d'une sanction contre celui qui l'aurait méconnue. C. H. § 192 décrète une peine contre les enfants coupables de reniement de leurs parents adoptifs. Remarquons que Sin-šaduni n'est pas d'abord présenté comme frère de la prêtresse II. 23-24, et que nous ne connaissons ce lien de parenté que par cette seule menace II. 28-29.

β. avec un document scellé l'autorisant à disposer librement de la succession de ce bien § 179

§ 179. Le cas est contraire à celui de la loi précédente : le père a inscrit, sur la tablette attestant la donation d'une šerīqtu à sa fille prêtresse, que celle-ci pourrait faire hériter de ce bien qui elle voudrait. Ses frères n'auront donc rien à lui réclamer.

Le bénéficiaire de cet héritage aura évidemment à remplir vis-à-vis de la prêtresse le même rôle que ses frères dans le cas précédent § 178, II. 76-87, c'est-à-dire qu'il devra lui fournir tout ce qui est nécessaire à son entretien. La loi ne prévoit pas l'hypothèse tout à fait improbable dans laquelle l'héritier choisi par la prêtresse tenterait de se soustraire à ses obligations. Le code pré-hammourabien, en rédaction sumérienne, § 15 oblige un homme qui a eu des enfants d'une prostituée, à fournir à celle-ci « du pain, de l'huile et le vêtement ».

Le contrat CT IV 1^b (Sch. 208, KU III 463) Sippar, Hammourabi relate la donation, faite par un père à sa fille Ajatum, d'un tiers de gan de champ, de cinq brebis vivantes, d'une vache appelée Makkur-Sin, d'un esclave et de deux maisons, avec cette clause : « parmi ses frères, elle donnera sa part d'héritage *aplu-za* à celui qu'elle aime et qui lui témoigne du respect ». Ajatum devait être une prêtresse, quoique ce titre ne lui soit pas attribué. On ne peut en effet expliquer autrement que son héritage revienne à ses frères et non à ses enfants, suivant § 162. Ensuite la disposition, relativement à l'héritage de la prêtresse, est intermédiaire entre celles des §§ 178 et 179. Dans CT IV 1^b, le père n'enlève pas à sa fille toute liberté de désigner son héritier, comme dans § 178, mais il ne lui accorde pas une liberté absolue, comme dans § 179. Ajatum ne peut prendre un étranger pour héritier, mais elle peut choisir le frère auquel elle laissera la donation reçue de son père.

La sentence judiciaire exprimée par CT VI 47^a, Sippar, Zabium (Sch. 279, KU III 747) est basée sur le § 179.

1-7. *Au sujet d'un champ, d'un terrain de maison bâlie, d'une esclave, d'un esclave, possession, succession, part d'héritage, depuis la paille jusqu'à l'or de Munawirtum, fille d'Adad bani,*

8-14. *Sin-rimeni, Awil-ili, Eribam, Bur-Adad et Halala ne réclameront pas. Ils sont déboulés.*

15-16. *Où il lui semblera bon, elle donnera sa part de fille héritière (a-ša-ar řa-bu-ři-im ap-lu-za i-na-di-in)*

20-31^a *(Noms de 12 témoins)*

31^b-32. *Mois de Tirum, année de l'E Sagil.*

§ 179

- 20-23. Relativement à une dame (ou sœur) de dieu (prêtresse), épouse ou femme publique, à laquelle son père a fait présent d'une šeriquu, lui a inscrit un document scellé,
 27-34. si, sur la tablette qu'il lui a inscrite, il lui a écrit de donner sa succession là où il lui semblerait bon et lui a fait trouver la plénitude de son cœur,
 35-40. après que le père aura été à la destinée, elle donnera sa succession là où il lui semblera bon.
 41-42. Ses frères ne réclameront pas contre elle.

§ 180

- 43-48. Si un père à sa fille épouse (du dieu) (habitant) le cloître où femme publique, n'a pas fait présent d'une šeriquu,
 49-57. après que le père aura été à la destinée, sur la fortune de la maison paternelle, elle prendra une part, comme un fils héritier, et elle en jouira tant qu'elle vivra.
 58-59. sa succession sera à ses frères.

Les cinq personnes, qui réclament 8-14, ne sont pas étrangères à la famille de Munawirtum ; elles n'auraient eu en effet aucun droit à la succession de celle-ci. Elles ne sont pas ses enfants : ceux-ci auraient été ses héritiers légaux. Il s'agit donc des frères de Munawirtum, qui pouvaient appuyer leurs prétentions sur C. H. § 178. On peut en conclure que la fille d'Adad-bani était une prêtresse, quoique ce titre ne lui soit pas donné. Puisque les filles exerçant cette profession n'avaient pas le droit d'avoir d'enfants, on s'explique le silence de CT VI 47^a à leur sujet.

La décision du procès 13-16 est conforme à celle de la loi § 179, ll. 35-42 ; les termes sont identiques. Le père avait donc écrit en faveur de sa fille un document analogue, à celui que prévoit § 179, ll. 31-34. Une semblable pièce était nécessaire pour fonder la sentence des juges.

Le procès CT VI 47^a datant de Zabium, il faut reconnaître que la loi § 179 était en vigueur avant Hammourabi.

b. cas où le père n'a pas donné de šeriquu § 180

§ 180. Cette loi semble envisager la même catégorie de femme que les deux précédentes §§ 178, 179. Il manque bien les signes indiquant le caractère de prêtresse NIN AN (DINGIR) (*entum*). Mais nous avons par contre la mention du cloître MAL GE A (*gagum*). Le § 110 prouve qu'une épouse habitant le cloître était une prêtresse en mentionnant : « l'épouse du Dieu (prêtresse) qui n'habite pas le cloître » SAL ME NIN AN (DINGIR) ša ina MAL GE A la wašbat.

« Les prêtresses habitaient, soit toutes ensemble dans un cloître situé ordinairement à côté du temple... La plupart des *našitu* (prêtresses d'un rang inférieur à celui des *entu*) habitaient le cloître. Elles pouvaient se marier mais sans avoir le droit d'enfanter ». Meissner, *op. laud*, II, pp. 69, 70.

Le père pouvait se dispenser plus facilement de doter une fille cloîtrée qu'une fille vivant hors du cloître. La première devait trouver des moyens de subsistance auprès des autres prêtresses habitant le cloître.

Mais Hammourabi n'a pas voulu que les prêtresses cloîtrées fussent deshéritées : il ordonne qu'à la mort de son père la prêtresse prenne sa part d'héritage et en jouisse durant sa vie, ll. 49-57.

Il est évident que, si des champs ou des jardins étaient compris dans cette part d'héritage, une prêtresse cloîtrée serait encore plus incapable qu'une prêtresse non cloîtrée de les faire valoir elle-même. C'est pourquoi les dispositions ordonnées pour les prêtresses non cloîtrées § 178, ll. 76-XV, 8 devaient valoir *a fortiori* pour les prêtresses cloîtrées. Celles-ci devaient pareillement remettre leurs champs et leurs jardins à leurs frères, à charge pour eux de les sustenter ; en cas de manquement à ces obligations, un cultivateur étranger devait leur être substitué.

Les contrats et procès de la I^{re} dynastie babylonienne, parlent souvent de cloître, *gagum*. Parmi les documents cités dans le recueil de Schorr, VS VIII, 102, 103-104 (Sch. 264, 164) sont datés de « l'année où Hammourabi éleva le grand mur du cloître à Sippar » (4^e année de son règne) — CT II 35 (Sch. 134), P. 70 (Sch. 206), CT II 47 (Sch. 261), CT VI 33^a (Sch. 304) parlent d'immeubles situés dans le quartier du cloître.

— Les emblèmes divins et le cadastre seraient conservés au cloître d'après R 103 (Sch. 273) l. 33, CT II 47 (Sch. 261), l. 21. — Les prêtresses habitaient le cloître d'après CT VIII 40^a (Sch. 118), TD 85 (Sch. 138), TD 176 (Sch. 155), qui parlent de prix de location à payer à des prêtresses « à la porte du cloître », par CT VI 6 (Sch. 281) où l'on prétend avoir déposé les documents de la vente d'un champ dans le cloître, lieu de l'habitation d'une prêtresse de Šamaš, ll. 25 ss...

Comme tous les documents cités proviennent de Sippar, il s'agit du cloître de cette ville, qui était habité par les prêtresses de Šamaš. Ce cloître fut bâti ou simplement restauré par Manišusu (2572-2558), de la

§ 181

60-65. Šum-ma a-bu-um SAL ME (assatam) NU GIG (qadištam) à lu
 NU BAR (zermašitam) a-na AN (ilim) iš-ši-ma še-ri-iq-tam la
 iš-ru-uq-ši-im

66-68. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku

69-71. i-na SA GA É A BA (namkur bit abim) ŠI 3 IG (salušta) TUR UŠ
 (apluti)-ša i-za-az-ma

72-73. a-di ba-al-ṭa-at i-ik-ka-al

74-75. wa-ar-ka-za ša aḥ-ḥi-ša-ma.

§ 182

76-83. Šum-ma a-bu-um a-na marti-šu SAL ME (ilu) Marduk ša Babili
 še-ri-iq-tam la iš-ru-uq-ši-im ku-nu-kam la is-ṭur-ši-im

84-86. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al ku

87-92. i-na SA GA É A BA (namkur bit abim) ŠI 3 IG (šalušta) TUR UŠ
 (apluti)-ša it-ti aḥ-ḥi-ša i-za-az-ma ilkam ú-ul i-il-la-ak

93-XVI, 1, SAL ME (ilu) Marduk wa-ar-ka-za e-ma e-li-ša ṭa-bu i-na-ad-di-in.

dynastie d'Akkad. Le P. Scheil, durant ses fouilles à Sippar, a retrouvé le quartier du cloître contenant plusieurs petites maisons de prêtresses presque intactes, *une saison de fouilles à Sippar 1902*. Considérant que, d'après le P. Scheil, Sippar devait avoir une superficie de 104^{ha} occupée par le gagum en sa majeure partie, Thureau-Dangin dit : « Vraisemblablement, Sippar ša Šamaš n'était guère à l'origine qu'un cloître et un temple », *Rev. assyr.*, VIII (1911), p. 94.

Voici la traduction de CT II 35 (Sch. 13 A, KU III 674) Sippar, Šumu-la-ilum :

1-2. Relativement à l'héritage de Tabni-Ištar, fille de Nabi-Sin.

3-8. Belizunu, fille de Nur-ilišu, son frère, tant que Tabni-Ištar vivra, Belizunu respectera, honorera Tabni-Ištar.

9-14. Si elle la respecte, la maison du cloître et ses biens, autant qu'il y en a dans le cloître, seront à Belizunu.

15-18. Serments de Šamaš, de Marduk, de Sumu-la-ilum (d'après lesquels) ils ne changeront pas la teneur de celle tablette.

19-34. Noms de 12 témoins dont 7 femmes.

Puisque Tabni-Ištar avait une maison et des biens dans le cloître, elle était certainement prêtresse, quoique ce titre ne lui soit pas donné dans le document. Or elle dispose de sa succession en faveur de sa nièce Belizunu. D'après les §§ 178 et 180, une prêtresse doit laisser sa succession à ses frères quand elle n'a pas reçu de son père de document lui accordant la pleine liberté de disposer de ses biens ; il faut donc croire que Tabni-Ištar avait reçu ce document. Les §§ 178, 180 pourraient être appliqués dans CT II 35, si la prêtresse n'avait plus de frère : Belizunu représenterait son père défunt. D'ailleurs il n'est pas certain que la législation §§ 178-180 ait été en vigueur sous le quatrième prédécesseur de Hammourabi.

Au contraire nous trouvons une application des §§ 178 et 180 dans VS IX 144-145 (Sch. 188, KU IV 776) Sippar, Hammourabi, où après avoir relaté le partage de la fortune paternelle entre frères, on dit que la part d'héritage de leur sœur, prêtresse de Šamaš, leur est commune, ce qui signifie qu'à la mort de la prêtresse de Šamaš, ses frères se partageront sa part d'héritage.

Le procès CT VII 7* (Sch. 297, KU III 733) Sippar, Samšu-iluna suppose la loi § 180. N'ayant pas reçu de šerigtu de son père, la prêtresse Šamaš-Babiltum s'adresse aux juges ; ceux-ci, ayant examiné la fortune de ses frères, prélèvent sur elle une part pour leur sœur.

B. L'hiérodoule (qadištu, zermašilu) à laquelle le père n'a pas donné de šerigtu § 181

§ 181. Les classes de prêtresses, dont il est ici question, sont les hiérodules. La première catégorie est appelée, en sumérien, *nugig* et, en akkadien, *qadištu*. Ces noms indiquent les hiérodules proprement dites. Elles pourvoaient à la prostitution des temples. Il n'est pas sûr qu'elles y aient eu d'autres emplois. En dépit de leur genre de vie, elles trouvaient des maris, mais elles ne pouvaient avoir d'enfants. Au recueil de lois assyriennes § 41, ll. 61-65, nous lisons : « L'hiérodoule *qadiltu*, qu'un mari a épousée, dans les rues sera voilée ; et celle qu'un mari n'a pas épousée, dans les rues, aura la tête découverte et ne sera pas voilée. » La seconde catégorie *nupar* (sum) *zermāšitu* (akk.), paraît avoir joué un rôle analogue, ainsi que le manifeste la signification du nom akkadien « celle qui doit oublier, négliger la semence ». Cf. Meissner, *op. laud.*, II, p. 70.

D'après les ll. 60-63, un père pouvait vouer ou consacrer (*iš-ši* de *našu* élever) sa fille à la fonction de prêtresse (SAL ME épouse du dieu) hiérodoule *qadištu* ou *zermāšilu*. Ce seul texte est insuffisant pour nous permettre de dire que c'était toujours à l'initiative de leur père et jamais à leur propre initiative, que les filles se consacraient à cet emploi. Mais il est certain que toujours le consentement des pères était requis.

§ 181

- 60-65. Si un père a consacré à la divinité une épouse (prêtresse) *qadištu* ou *zemašitu* (hiérodoule) et ne lui a pas fait présent de *šeriquu*,
 66-68. après que le père aura été à la destinée,
 69-71. sur la fortune de la maison du père, elle partagera un tiers de sa part d'enfant héritier.
 72-74. Tant qu'elle vivra, elle en jouira.
 74-75. sa succession appartiendra à ses frères.

§ 182

- 76-83. Si un père a sa fille prêtresse de Marduk de Babylone n'a pas fait présent de *šeriquu*, ne lui a pas inscrit de document scellé,
 84-86. après que le père aura été à la destinée,
 87-92. relativement à la fortune de la maison du père, elle partagera avec ses frères un tiers de part de fils héritier et elle n'en gèrera pas la gestion.
 93-XVI, 1. La prêtresse de Marduk donnera sa succession où il lui semblera bon.

Pour les hiérodoules, aussi bien que pour les prêtresses de Marduk, le législateur a simplement examiné le cas où leur père ne leur avait pas donné de *šeriquu*. Dans le cas contraire, tout devait être réglé comme lorsqu'il s'agissait de prêtresses ordinaires, c'est-à-dire par les §§ 178 et 179. Cf. § 182.

Si donc le père ne lui a pas donné de *šeriquu*, cette hiérodoule, à la mort de son père, prendra sur la fortune de celui-ci, un tiers de part d'enfant héritier. A parité de cas, c'était une part entière que devait prendre la prêtresse cloîtrée ou femme publique § 180. Peut-être les hiérodoules étaient-elles moins bien partagées au point de vue de la fortune que les prêtresses envisagées dans le § 180, parce qu'elles occupaient un rang inférieur. A la vérité les prêtresses de Marduk non pourvues de dot par leur père ne prenaient-elles aussi qu'un tiers de part d'enfant héritier. Mais elles avaient le privilège de léguer cette part comme elles le voulaient § 182.

Comme les prêtresses envisagées dans le § 180, les hiérodoules pouvaient jouir de cet équivalent de *šeriquu* mais elles devaient le laisser, à leur mort, à leurs frères. Il n'était en effet pas permis à ces prêtresses d'avoir des enfants.

Le contrat CT VIII 50* (Sch. 183, KU III 50) Sippar, Hammurabi, après avoir assigné, comme part, à la *zemašitum* Lamazi, fille d'Upi mûgir : une maison, une esclave et quelques meubles, contient ces clauses :

« au jour, où un mari l'épousera, son mari prendra la maison, l'esclave ; elle entrera dans la maison de son mari ; sa part d'héritage et sa succession *apluliza u warkaša* seront à ses frères. »

Si ce document attribue une part d'enfant héritier à la *zemašitum* Lamazi, c'est évidemment parce que son père ne l'avait pas dotée. Quoique le contrat ne le dise pas, les biens attribués à l'hiérodoule équivalaient sans doute au tiers de la part d'un fils héritier, suivant le § 181. Il était loisible à une hiérodoule de se marier ; durant le mariage, le mari administre les biens constituant la dot de son épouse. Il remplit ainsi le rôle que le § 178 assigne aux frères de la prêtresse ou, à leur défaut, au cultivateur choisi par elle.

Le document CT VI 42* (Sch. 182, KU III 45) Sippar Sin-muballit, dit qu'une *qadištu* a reçu une maison dans le partage avec sa sœur, prêtresse de Samaš, et que cette dernière sera son héritière. Puisqu'il n'en est pas question, à propos du partage, les deux femmes n'avaient pas de frère. Dès lors ce document n'est point réglé par la loi § 181. Celle-ci n'ordonne pas qu'une hiérodoule prenne le tiers seulement de la part de sa sœur prêtresse. A défaut de frère, il est tout naturel que l'héritière d'une hiérodoule soit sa sœur.

C. La prêtresse de Marduk n'ayant pas reçu de *šeriquu* de son père § 182

§ 182. Comme pour la prêtresse habitant le cloître § 180 et l'hiérodoule § 181, le législateur envisage le cas où la prêtresse de Marduk n'a pas reçu de *šeriquu* de son père. Mais le rédacteur mentionne encore ici l'absence de document scellé, ce qu'il n'avait pas fait pour les deux catégories de femmes précédentes. Ce silence dans §§ 180 et 181 n'a pas d'importance. D'après le § 178, toute donation d'immeuble devait être faite par document scellé. Le rédacteur a omis de mentionner cette formalité dans les lois §§ 180, 181, parce qu'il est entendu qu'elle est indispensable.

Les §§ 178 et 179 prouvent que le document, scellé pouvait servir non seulement à attester la donation, mais encore à assurer à la bénéficiaire la liberté de léguer à son gré les biens qu'elle avait reçus. Le rédacteur en parlant de document scellé, a sans doute en vue la formalité requise pour toute donation. On constate en effet par 93-XVI, 1 qu'une prêtresse de Marduk n'a pas besoin d'un document, pour disposer à son gré de sa succession.

Les ll. 87-90 traitent la prêtresse de Marduk, non dotée par son père comme l'hiérodoule § 181, ll. 69-71.

§ 183

XVI, 2-9. Šum-ma a-bu-um a-na marti-šu ŠU-GE-tim še-ri-iq-tam iš-ru-
uq-ši-im a-na mu-tim id-di-iš-ši ku-nu-uk-kam iš-ṭur-ši-im
10-14. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku i-na NIG GA É A BA
(namkur bit abim) ú-ul i-za-az.

§ 184

15-21. Šum-ma a-wi-lum a-na marti-šu ŠU-GE-tim še-ri-iq-tam la iš-ru-
uq-šim a-na mu-tim la id-di-iš-ši
22-30. wa-ar-ka a-bu-um a-na ši-im-tim it-ta-al-ku aḥ-ḥu-ša ki-ma e-mu-uq
É A BA (bit abim) še-ri-iq-tam i-šar-ra-qù-ši-im-ma a-na mu-tim
i-na-ad-di-nu-ši.

Ces deux classes de femmes ne recevaient qu'un tiers de la part d'héritage de l'un de leurs frères. Les prêtresses cloîtrées au contraire bénéficiaient d'une part égale à celle de l'un de leurs frères.

Le terme *ilkum*, l. 90 signifie certainement « fief » §§ 71, 38, 40, et probablement §§ 27-31. Mais ici il ne peut avoir ce sens. Il n'est pas question, comme dans les lois citées, d'officiers ou de fonctionnaires auxquels convient l'attribution d'un fief par le roi ; de plus le § 182 indique que les biens de la prêtresse de Marduk proviennent de la fortune de son père. Les ll. 90-91 signifie donc que la prêtresse ne devra pas s'occuper de la gestion de ses biens.

Pareille interdiction ne s'applique ni à l'hiérodoule § 181, ni à la prêtresse cloîtrée § 180, ni à la prêtresse à laquelle son père a accordé la faculté de léguer ses biens à son gré § 179. Ce silence s'explique parce que l'incompatibilité entre les fonctions de prêtresse ou d'hiérodoule avec la gestion de biens et la culture de terres est évidente. La loi n'oblige pas la prêtresse de Marduk à confier à ses frères la culture de ses terres, comme elle le fait pour la prêtresse ordinaire n'ayant pas obtenu de son père le droit de léguer ses biens à son gré § 178. La prêtresse de Marduk, aussi bien que la prêtresse autorisée par son père à disposer librement de sa succession § 179, peut confier à qui elle veut la gestion de ses biens.

Les prêtresses de Marduk, plus que les autres, jouissent de la liberté de léguer leur fortune. Pour disposer à leur gré de leur succession, aucune autorisation paternelle ne leur est nécessaire 93-XVI, 1, tandis que cette condition est requise pour les autres prêtresses § 179.

La plupart des documents de l'époque de la I^{re} dynastie babylonienne, qui nous sont parvenus, proviennent de Sippar tandis qu'un petit nombre émanent de Babylone. Aussi avons-nous beaucoup plus de renseignements sur les prêtresses de Šamaš que sur celles de Marduk.

Toutefois une prêtresse de Marduk intervient dans un procès, dont M. Thureau-Dangin a publié et traduit la relation TD 157 et *R A O, VII (1910), pp. 121-127. Un jugement sous Ammi-ditana* (Sch. 280, KU V 130), Babylone. Il s'agit d'une hiérodoule *qadištu* Iluša-hegal, fille d'Ea-ellasu, qui attaque une prêtresse de Marduk, Belissunu, sous prétexte qu'elle n'avait pas reçu le prix d'une maison qu'elle lui avait vendue. D'après ce document les femmes consacrées à la divinité pouvaient posséder des immeubles et engager des procès à leur sujet. La prêtresse de Marduk était mariée ; son mari Addi-libluṭ vient en personne soutenir sa cause. Mais la relation n'attribue pas d'enfants à ces époux, ce qui confirme à l'opinion d'après laquelle les prêtresses étaient autorisées à se marier, mais n'avaient pas le droit d'avoir d'enfants. Par contre la relation est tout à fait muette sur le mari de l'hiérodoule et elle mentionne ses enfants. Tandis que Belissunu est plusieurs fois présentée comme la femme d'Addi-libluṭ, la *qadištu* Ilušu-hégal est sans cesse désignée comme la fille d'Ea-ellasu, ll. 4, 13, 24, 48. D'autre part il est question d'un premier fils de l'hiérodoule Ili-iqiša, qui aurait apposé son sceau, comme témoin, ll. 18 et 19, puis, à la fin du document ll. 60-63, il est spécifié que « Iluša-hégal, ses enfants, ses frères ne contesteront pas la sentence du procès. On pourrait expliquer le silence sur le mari, par sa mort. Mais il est plus probable que ces femmes n'étaient pas autorisées à contracter mariage et que les enfants qu'elles pouvaient avoir étaient nés d'unions éphémères.

On peut sans doute appliquer aux prêtresses de Marduk les renseignements fournis sur les prêtresses de Šamaš.

D. La šugetum §§ 183, 184

D'après les lois §§ 137, 144, 145, la šugetum était une concubine d'un rang supérieur à la concubine esclave ; elle pouvait en outre prétendre au titre d'épouse de second rang les lois §§ 183 et 184 confirment cette opinion. En effet, la šugetum était toujours pourvue d'une šerigtu ou de son équivalent et elle était donnée à un mari par son père ou par ses frères.

Le législateur traite, à propos de leur dot, les šugetum comme les prêtresses et des hiérodules §§ 178-182, tout en passant sous silence les épouses de premier rang, parce que la classe des šugetum présentait des analogies avec les prêtresses et les hiérodules et avait un caractère sacré. Les šugetum sont donc à rapprocher des *hartilda*, dont parle le code pré-hammourabien § 15. Scheil traduit ce nom par « prostituée » et Langdon par « hiérodoule ». Les enfants de cette femme, qui n'était pas une concubine esclave *geme* § 13, héritaient de leur père, tout comme ceux de la šugetum § 137.

À l'encontre des prêtresses et des hiérodules (§§ 178-182) les šugetum font l'objet d'une législation matrimoniale (§§ 183, 184). Nous savons que, si les prêtresses et les hiérodules pouvaient se marier, elles

§ 183

- XVI, 2-9. Si un père à sa fille *šugetum* a fait présent d'une *šerigtu*, l'a donnée à un mari, lui a écrit un document scellé,
 10-14. après que le père aura été à la destinée, elle ne partagera pas la fortune de la maison de son père.

§ 184

- 15-21. Si un homme à sa fille *šugetum* n'a pas fait présent d'une *šerigtu*, ne l'a pas donnée à un mari,
 22-30. après que le père aura été à la destinée, ses frères lui feront présent, d'une *šerigtu*, suivant la valeur (de la fortune) de la maison du père, et la donneront à un mari.

ne devaient pas avoir d'enfants. Leur mariage n'était donc qu'un simulacre, et on conçoit que le législateur ne s'en soit pas occupé. Au contraire, d'après les §§ 144, 145, 137 le but principal d'un mariage avec une *šugetum* était d'en avoir des enfants.

Les §§ 183-184 traitent de la participation d'une *šugetum* à la succession de son père. Elle en est exclue ou elle y est admise selon qu'elle a reçu ou non une *šerigtu*, selon qu'elle a ou non contracté mariage. Le § 183 envisage le cas où le père a doté et marié sa fille *šugetum* et le § 184 traite du cas où le père n'avait ni doté ni marié sa fille *šugetum*.

a. *cas où le père avait donné une šerigtum à sa fille šugetum et l'avait mariée* § 183

§ 183. Le père a fait présent d'une *šerigtu* à sa fille *šugetum*, comme pour les prêtresses §§ 178, 179. En ajoutant que le père a marié sa fille, le rédacteur fait entendre que la *šerigtu* était essentiellement un bien matrimonial, l'équivalent d'une dot. Si le rédacteur se tait sur la réception d'une *tirhatu* par le père de la *šugetum*, ce silence n'implique pas que, pour un mariage avec une *šugetum*, le fiancé n'avait pas à donner une *tirhatu* à son futur beau-père. En effet, la *tirhatu* n'intervient pas dans le partage de la fortune de son père.

La mention du document écrit après celle de la donation de la *šerigtu* et du mariage, prouve que cette pièce juridique mentionnait ces deux actes conformément aux §§ 7, 123 d'une part et § 128 d'autre part. Relativement à la *šerigtu* de la *šugetum*, le document scellé devait attester simplement le fait de sa donation comme § 178 et point du tout lui concéder le droit de la léguer à son gré comme § 179. D'après le § 162, ce sont toujours les enfants qui doivent hériter de la *šerigtu* de leur mère.

Si des jardins et des champs faisaient partie de la *šerigtu* de la *šugetum*, c'était au mari à les faire valoir, et le législateur n'avait pas à se préoccuper de pourvoir à leur culture, comme pour une prêtresse §§ 178, 182.

Or la loi § 183 stipule qu'une *šugetum* dotée et mariée par son père n'aura pas le droit de participer à l'héritage de son père. La *šugetum* est donc traitée comme les prêtresses et les hiérodules, §§ 178, 179. Toutefois, seules les *šugetum* étaient autorisées à avoir des enfants, mais c'est à titre d'épouses de rang inférieur que les *šugetum* étaient exclues de la succession de leur père.

Le contrat R 101 (Sch. 209, KU III 483) Sippar, Ammi-saduga rapporte que des parents ont donné à leur fille Damiqtum *šugetum* (l. 14) à titre de nudunnum (ici ce mot équivalait certainement à *šerigtum*) : une esclave, un certain nombre de vêtements, trois bandeaux, deux meules de pierre pour farine, grosse et fine, un mortier, deux récipients pleins d'huile, deux lits, deux stalles, un plat... Ils ont marié leur fille : « et dans la maison de Sin-išmenani, fils de Taribu, ils l'ont fait entrer ». Enfin le fiancé donne une *tirhatu* : « après qu'un tiers de mine d'argent, sa *tirhatu*, il aura attaché à sa ceinture, elle entrera vers Sin-išmēani, son mari. Dans l'avenir ses enfants seront ses héritiers ».

Damiqtum porte le titre de *šugetum* avant son mariage, la qualité de *šugetum* est donc indépendante du mariage. Comme ce sont les meubles qui constituent presque exclusivement la *šerigtu* de la *šugetum*, cette femme ne devait être considérée que comme une épouse de second rang. Suivant § 183, les parents pouvoient leur fille d'une *šerigtu* en vue de son mariage. D'après R 101, pour un mariage avec une *šugetum*, le fiancé pouvait donner aussi une *tirhatu*. Enfin comme ce contrat ne parle pas de l'admission de la *šugetum* à l'héritage de ses parents, il n'est certainement pas en contradiction avec le § 183 sur ce point.

b. *cas où le père n'avait pas donné de šerigtum à sa fille šugetum et ne l'avait pas mariée* § 184

§ 184. Le cas est opposé à celui de la loi précédente ; il est rédigé dans les mêmes termes, mais avec une négation, et il ne fait pas mention de document scellé, celui-ci n'ayant pas de raison d'être.

Quand la *šugetum* n'a été ni dotée, ni mariée par son père, à la mort de celui-ci, les frères devront s'acquitter de ce double office. Comptant sur l'équité du père, la loi ne lui prescrit aucune règle concernant l'évaluation de la *šerigtu*. Mais elle exige des garanties de la part des frères qui pouvaient être portés à léser leur sœur. La *šerigtum* de celle-ci sera donc proportionnée à l'importance de la fortune du père.

Signalons que les frères sont substitués purement et simplement à leur père pour le soin de marier leur sœur *šugetum*.

Le silence de la loi prouve qu'une fois dotée par ses frères, la *šugetum* n'a plus le droit de participer à

§ 185

- 31-36. Šum-ma a-wi-lum ši-iḫ-ra-am i-na me-e-šu a-na ma-ru-tim il-ki-ma
 úr-ta-ab-bi-šu
 37-38. tar-bi-tum ši-i ú-ul ib-ba-aq-qar.

§ 186

- 39-46. Šum-ma a-wi-lum ši-iḫ-ra-am a-na ma-ru-tim il-ki i-nu-ma il-ku-
 ú-šu a-ba-šu ù um-ma-šu i-ḫi-a-aṭ
 47-49. tar-bi-tum ši-i a-na É (bit) a-bi-šu i-ta-ar.

§ 187

- 50-53. Mar NER SE GA mu-za-az É KAL (ékallim) ù mar sinniṣat zi-ik-
 ru-um ú-ul ib-ba-aq-qar.

l'héritage paternel. Aussi les deux lois § 183 et § 184 peuvent être résumées par la formule : une šugetum ne doit recevoir de la fortune de son père que le montant d'une šerīqtu nécessaire à son mariage, soit de la part de son père, soit de la part de ses frères.

La loi § 184 offre quelques analogies avec la loi § 166 ordonnant à des frères ayant été mariés par leur père et ayant reçu à cet effet des tirḫatu, de rendre, à la mort de leur père, les mêmes services à leur jeune frère qui n'en avait pas encore bénéficié. Dans les deux lois, le législateur ordonne aux frères de se substituer à leur père pour prélever sur sa fortune le montant d'un bien matrimonial en faveur d'un enfant qui n'en a pas encore été pourvu. Dans le § 166 il s'agit d'une tirḫatu à donner à un jeune frère ; dans le § 184 il est question de pourvoir une šugetum d'une šerīqtu.

La Bible ne parle pas de la participation d'une pilēghès, équivalente hébraïque de la šugetum, à l'héritage de son père. Toutefois, Ismael, fils de la concubine esclave 'ama Hagar, et Jephthé, fils d'une courtisane zona de Galaad, ne furent pas admis à participer avec les fils de l'épouse à l'héritage de leur père, Gen. XXI 10-12, Juges XI 1-2.

2. Les Enfants adoptifs §§ 185-193

Au sujet des enfants adoptifs, le C. H. traite : A. de la réclamation des enfants adoptifs par leurs parents §§ 185-190 — B. du renvoi d'un fils adoptif § 191 — C. Des châtiments d'un fils de favori ou de courtisane pour fautes envers ses parents adoptifs §§ 192, 193.

Le C. H. ne nous renseigne pas d'une façon directe et complète sur l'adoption babylonienne. Les questions de la réclamation, du renvoi et des châtiments des enfants adoptifs ne nous font connaître ni la nature de l'adoption babylonienne, ni ses espèces, ni ses causes, ni ses conditions, ni les relations des adoptés envers leurs parents naturels, etc... Cependant les présentes lois donnent certains renseignements sur la plupart de ces sujets ; on en trouve également dans certains contrats que nous citerons.

A. De la réclamation des enfants adoptifs par leurs parents §§ 185-190

Certains cas excluent cette réclamation §§ 185-188, d'autres l'autorisent §§ 189, 190.

a. cas l'excluant §§ 185-188

Il y a trois cas exclusifs de toute réclamation d'un enfant adoptif : la pleine adoption d'un enfant en bas âge ayant été élevé § 185, sauf le cas d'adoption par violence § 186 — le fils d'un favori ou d'une courtisane § 187 — l'apprenti formé par un artisan § 188.

α. pleine adoption d'un enfant en bas âge ayant été élevé § 185, sauf le cas d'adoption par violence § 186

§ 185. pleine adoption d'un enfant en bas âge ayant été élevé.

Cette loi nous renseigne au sujet de la nature de l'adoption accadienne, de ses deux espèces et des conditions de la pleine adoption.

D'après la locution « il a pris pour la filiation » a-na- ma-ru-tim il-ki employé ici et dans §§ 186, 190, 191, l'adoption babylonienne correspondait bien à ce qu'elle est dans nos civilisations occidentales : la prise d'un enfant étranger comme un propre enfant.

En admettant des cas excluant toute réclamation de l'enfant adopté par ses propres parents et des cas autorisant une pareille réclamation, le droit babylonien reconnaissait deux espèces d'adoption : l'une parfaite et perpétuelle et l'autre imparfaite et susceptible de rupture. La loi § 185 nous fait connaître les caractères de l'adoption parfaite et perpétuelle.

Elle exige trois conditions. D'abord l'enfant doit être pris en bas âge, il faut que ce soit « un petit » ši-ih-ra-am, ayant besoin d'être élevé.

En second lieu l'adoptant doit prendre ce petit « en son nom » i-na me-e-šu (mām, équivalent sumérien de l'akkadien šumu, nom). Les §§ 190, 170, 171^a expliquent cette formalité. La comparaison des lois § 185 et § 190, montre que prendre « en son nom » équivaut à « compter avec ses enfants » il-li mari (meš)-šu

§ 185

- 31-36. Si un homme a pris un petit (enfant) en son nom pour la filiation et l'a élevé,
 37-38. cet élève ne sera pas réclamé.

§ 186

- 39-46. Si un homme a pris un petit pour la filiation (si), lorsqu'il l'a pris, il a fait violence à son père et à sa mère,
 47-49. cet élève retournera à la maison de son père.

§ 187

- 50-53. Le fils d'un favori (courtisan), familial (officier) du palais, ou le fils d'une courtisane ne sera pas réclamé.

im-la-nu-šu. En effet, pour motiver les décisions opposées de ces deux lois, quant à la permanence de l'adoption les conditions de l'adoption ne diffèrent qu'en ce que l'enfant envisagé dans le § 185 a été pris pour la filiation au nom de l'adoptant, tandis que l'adoptant « n'a pas compté parmi ses enfants » le petit, dont il est question au § 190. Les lois §§ 170 et 171, stipulent au sujet des enfants d'une concubine esclave, que, pour compter des enfants parmi les siens, l'adoptant n'avait qu'à dire à leur sujet « mes enfants ». Elles décident en outre que la pleine adoption avait pour effet l'admission au partage de l'héritage paternel avec les enfants propres de l'adoptant. Pas plus que les lois §§ 170 et 171, la loi § 185 n'exige pour cette pleine adoption un document écrit. On ne trouve pas dans les contrats, la formule « en son nom » ; mais ils contiennent des clauses d'adoption conformes au droit de C. H. Par exemple : si des enfants survenaient aux parents adoptifs, l'adopté deviendrait « leur frère aîné » VS VIII 127 (Sch. 8, KU III 17) Sippar, Hammourabi — même si l'adoptant a des enfants son fils adopté sera « son fils héritier » *apilšu* VS VIII 73 (Sch. 9, KU IV 779) Sippar — le propre enfant des adoptants devient le frère du fils adoptif M. 97 (Sch. 10, KU III 23, Sippar, etc... Ces formules indiquent que l'adopté sera fils héritier, privilège qui suppose la pleine adoption.

La troisième condition requise pour la pleine adoption est que l'enfant ait été élevé par l'adoptant, *ur-ta-ab-bi-šu*. « Élever » est rendu par le verbe *rabu* « être grand » à la forme intensive. *Tarbitum*, « l'élève, » appartient également à la racine *rabu* §§ 185, 186, 188, 189, 190.

Deux contrats mentionnent des parents adoptifs remboursant aux parents naturels les frais de nourriture et de première éducation des enfants qu'ils adoptaient VS VIII 127 (Sch. 8), II. 27-30 et P. L. (Sch. 11), II. 7-11.

§ 186. *Sauf le cas d'adoption par violence.*

Quand l'adoptant a violé les parents de l'enfant adoptif, toute adoption est rompue et en conséquence l'élève doit retourner chez son propre père. Il y a là en effet un obstacle de droit naturel à la validité de l'adoption, même si les conditions exigées par le § 185 sont remplies.

Pareille solution est dictée par le bon sens et l'on se demande pour quoi elle est explicitement formulée dans une loi.

β. *fil d'un favori ou d'une courtisane* § 187

§ 187. Aucune réclamation ne peut être élevée contre l'adoption du fils d'une NER SE GA. D'après Ungnad, ces idéogrammes désignent un *manzaz pani*, c'est-à-dire une personne « se tenant devant la face d'une autre » pour la servir. « Il s'agit des serviteurs, qui se tiennent debout devant le maître et attendent des ordres. Le chef des bouchers est représenté dans II Rois XXV 8 comme « serviteur du roi de Babylone » et dans Jérémie LII 12 comme « celui qui se tient devant le roi de Babylone » *amad liphné*. Il s'agit du *manzaz pani*, c'est-à-dire du dignitaire babylonien qui se tient devant le trône. » Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps*, Rev. Bib., 1921, p. 396. Bien que le NER SE GA ait été un dignitaire se tenant devant le trône royal, ce caractère n'est pas exprimé par les idéogrammes en question.

D'abord *mu-za-az E KAL* (*ékallim*) est mis en apposition avec NER SE GA. Or *muzazzum*, aussi bien que *manzazum*, dérive du verbe *nzz* qui signifie « entrer » ou « se tenir ». *Muzzazum* rapproché de *ékallim* désigne quelqu'un qui a ses entrées dans le palais, qui s'y tient, c'est-à-dire un « familier du palais » comme a traduit le P. Scheil. Or un personnage de ce genre ressemble singulièrement à celui qui se tient devant le trône ou à la face du roi. L'équivalent du *manzaz pani* est donc exprimé par *mu-za-az ékallim*, et non par NER SE GA.

Ensuite d'après le contexte NER SE GA doit être une personne du même genre que *sinnišat zi-ik-ru-un*. Cette dernière expression se dit d'une prostituée du palais, une courtisane.

Pour ces deux raisons, nous adoptons l'identification du NER SE -GA proposée par le P. Scheil : « Ce dignitaire qui, comme la femme publique, ne doit pas par destination avoir d'enfants, ne saurait être dans une cour orientale que ce que nous appelons par euphémisme favori. » *Mém. I. IV*, p. 92. Winckler et Muller se rangent à l'avis de Scheil en traduisant NER SE GA par *Buhle*, amant, courtisan. Meissner signale la présence de ces tristes personnages en Assyrie et en Babylone. « A côté des prostituées femmes, il y avait aussi les enfants-amants ou courtisans *Buhlnaben*, *zarnu*, *kulu'u*, qui exerçaient leur honteuse profession au service de la déesse Ištar ou aussi *privatim*. Ils mettaient leurs services à la disposition des femmes

§ 188

54-59. Šum-ma mar UM MI A (ummanim) maram a-na tar-bi-tim il-ki-ma
 ši-pí-ir ga-ti-šu uš-ta-ḫi-su ú-ul ib-ba-qar.

§ 189

60-64. Šum-ma ši-pí-ir ga-ti-šu la uš-ta-ḫi-su tar-bi-tum ši-i a-na Ê (bit)
 a-bi-šu i-ta-ar.

§ 190

65-71. Šum-ma a-wi-lum ši-iḫ-ra-am ša a-na ma-ru-ti-šu il-ku-šu-ma ú-ra-
 ab-bu-šu it-ti mari(meš)-šu la im-ta-nu-šu

72-74. tar-bi-tum ši-i a-na Ê (bit) a-bi-šu i-ta-ar.

aussi bien que des hommes, car le vice de la *pédérastie*, attesté dans toute l'antiquité n'était point inconnu non plus en Babylonie et en Assyrie. On se servait pour cela avec une préférence spéciale des « eunuques » et des obscènes *assinnu*, *girseqû*, mais on saisissait aussi des serviteurs ou d'autres personnes mâles. » *Bab. und. Ass. II*, p. 437. Dans le § 187, il ne s'agit point d'eunuques, mais de jeunes gens ou hommes ayant conservé leur puissance virile, puisque l'on parle de leurs enfants. Cette loi parle de plus d'hommes exerçant leur profession, non au service du temple ou des particuliers, mais pour le roi et sa cour. On peut donc les appeler favoris ou courtisans, familiers ou officiers du palais. Meissner les nomme *officiers de la cour*, *B.u. A.*, I, p. 392.

Dans les lois §§ 178-180 nous avons identifié des *sinnīšat zi-ik-ru-um* à des « femmes publiques », qui sont en même temps des prêtresses qui jouaient ce rôle. Ici rien n'indique que ces femmes publiques aient eu un caractère sacerdotal. Elles devaient appartenir au palais comme les favoris NER SE GA. Le sens de courtisanes convient très bien au contexte des articles §§ 187, 192, 193, d'après lesquels l'adoption des enfants de courtisanes ou de favoris du palais était encouragée, mais non point imposée. Or les prêtresses ne devaient pas avoir d'enfants. « Si, malgré l'interdiction, une grande prêtresse avait un enfant, cela était considéré comme un grand malheur, et ordinairement alors le malheureux petit être était exposé pour dissimuler la flétrissure. La plupart du temps on empêchait la conception chez les prêtresses en les rendant infécondes artificiellement ou par un usage anormal. » Meissner, *op. laud.*, II, p. 436. Quant aux courtisanes, on considérait leurs enfants comme un embarras, mais non comme une honte. Aussi on n'interdisait pas à ces femmes d'avoir des enfants, mais on se bornait à favoriser l'adoption de leurs enfants. Les lois §§ 192, 193, qui châtaient très sévèrement les fautes des enfants de courtisans et de courtisanes envers leurs parents adoptifs, poursuivaient le même but que la loi § 187, favoriser l'adoption de ces enfants.

Le code pré-hammourabien parle d'une prostituée *karlil* qui ne paraît appartenir, ni au temple, ni au palais. En effet, d'après le § 15 du fragment de ce code, un mari, dont l'épouse est demeurée stérile, peut avoir des enfants d'une *karlil*, mais il n'a pas le droit d'introduire celle-ci dans sa maison, du vivant de son épouse.

Le recueil de lois assyriennes parle de deux sortes de prostituées : l'hiérodoule *qadillu* § 41 qui correspond aux hiérodules de C. H. §§ 178, 179 et 180 — et la prostituée *ḫarimtu* §§ 41, 50, 53 qui ressemble à celles, dont s'occupent C. H. §§ 187, 192, 193, avec la différence que l'*ḫarimtu* ne paraît pas affectée au service du palais. Mais l'*ḫarimtu* assyrienne peut avoir des enfants autant que la courtisane babylonienne, puisque L. A. § 53 punit l'auteur de son avortement.

Dans Genèse XXX VIII la même femme reçoit et le nom de prostituée *zona* v. 15 et celui d'hiérodoule *qedhēša* vv. 21, 22. Cf. nos études sur le *Droit de la femme dans la Genèse* et le *Recueil de L. A. Rev. Bib.*, 1927, pp. 373-376, et surtout *Le Recueil de lois assyriennes*, III p. la *Comparaison*, ch. III, *Monogamie relative*, *Muséon XLII* (1929).

Citons encore l'interdiction du Deutéronome XXIII 18, 19 : « Il n'y aura pas d'hiérodoule, parmi les filles d'Israël, ni d'hiérodoule *qadheš* parmi les fils d'Israël. Tu n'offriras pas le salaire d'une prostituée *zona*, ni le salaire d'un chien dans le temple de Iahvé pour un vœu, car ces deux choses sont une abomination pour Iahvé, ton Dieu. »

γ. *Enfant élevé par un artisan, qui lui a appris son métier* § 188

§ 188. Dans ce troisième cas d'adoption permanente, l'adoptant est un ouvrier UM MI A (ummanum) cf. § 274. Le mot *mar* placé devant ce nom ne signifie pas qu'il s'agit d'un fils d'ouvrier, mais simplement l'appartenance de l'adoptant à la classe des artisans.

L'adopté est appelé *marum*, enfant. Il n'était certainement pas aussi jeune que celui qui est qualifié de « petit » *ši-ih-ra-am* au § 185. D'ailleurs il était élevé puisqu'il est nommé tar-bi-tum « élève ». Mais quoique n'étant plus en bas âge, l'enfant adopté par l'ouvrier était encore susceptible d'apprendre un métier.

La loi § 185 obligeait l'adoptant à élever le petit adopté. Il semble que le même devoir incombait à l'artisan, dont parle § 188, et qui prend l'enfant « pour élève » a-na tar-bi-tim. L'artisan devait se charger d'achever cette œuvre éducatrice.

§ 188

54-59. Si un artisan a pris un enfant pour élève et lui a appris son métier, il ne sera pas réclamé.

§ 189

60-64. S'il ne lui a pas appris son métier, cet élève retournera à la maison de son père.

§ 190

65-71. si un homme n'a pas compté avec ses enfants un petit qu'il a pris pour sa filiation et qu'il a élevé,

72-74. cet élève retournera à la maison de son père.

La grande différence entre la loi § 185 et la loi § 188, c'est que d'après la première l'adoptant prenait l'adopté « pour la filiation en son nom » c'est-à-dire qu'il l'adoptait pleinement, tandis que d'après la seconde l'artisan apprend son métier à l'adopté. Mais dans les deux lois l'adoption est stable et l'adopté ne sera pas réclamé. Puisque la décision est identique dans les deux cas, il faut donc qu'il y ait équivalence entre les conditions divergentes : le bienfait de la pleine adoption correspond, au point de vue des intérêts, à celui de l'apprentissage d'un métier. Un enfant pleinement adopté avait le droit de partager la fortune de son père adoptif, à sa mort. Mais un enfant pourvu d'un bon métier, avait le moyen de pourvoir à son existence.

Si-pi-ir ga-ti-su « l'œuvre de sa main indique un métier manuel. *Uš-la-ḫi-su*, forme causative št de *aḫazu* prendre, est exactement rendu par « apprendre ».

b. Cas l'autorisant §§ 189 et 190

Tandis que trois cas excluent la réclamation des enfants adoptifs par leurs parents, deux seulement autorisent cette démarche. Ce sont les cas de non réalisation des conditions exprimées dans les §§ 188 et 185. La loi § 187 contient une clause spéciale pour les adoptés, enfants d'un favori ou d'une courtisane ; il ne fallait donc pas de texte pour dire que cette clause ne s'applique pas aux autres adoptés.

α. élève, auquel l'artisan n'a pas appris son métier § 189

§ 189. Cette loi est la contre-partie de la précédente, de même que la loi § 190 est la contre-partie de la loi § 185. Le rédacteur intervertit l'ordre dans la section *a* et dans la section *b*, sous l'influence de son contexte immédiat § 188.

L'exposé du cas est identique à celui de § 188 avec la négation.

Il y a une variante dans les sentences des lois §§ 188 et 189. « Cet élève pourra être réclamé » selon le § 188, est remplacé par : « cet élève retournera à la maison de son père ». Au fond ces deux locutions sont équivalentes. Si l'adopté retourne à la demeure de ses parents, c'est qu'il avait été réclamé par eux. Le caractère pénal du § 189 à l'égard de l'artisan, fait supposer que ce n'est pas lui qui chasse son élève. Et d'ailleurs l'enfant ne serait pas reçu par ses parents, s'ils ne l'avaient pas réclamé. La même variante se retrouve entre les lois § 185 et § 186. Or il est évident qu'un enfant enlevé de force à ses parents est en fait réclamé par eux.

β. défaut de pleine adoption d'un enfant pris en bas âge et ayant été élevé § 190

§ 190. Tandis que la loi § 185 interdit la réclamation de l'enfant élevé, le § 190 autorise celui-ci à retourner à la maison paternelle.

Des trois conditions requises pour la permanence de l'adoption dans le § 185, deux seulement sont supposées remplies par l'adoptant dans le § 190. Celui-ci en effet a pris un enfant en bas âge et il l'a élevé, ainsi que le demandait la loi § 185. Mais, il n'est pas dit que l'adoptant a pris « en son nom » le petit pour la filiation, bien plus, il est spécifié qu'il « n'a pas compté ce petit avec ses enfants ». Cette différence justifie le caractère opposé des deux décisions, et il faut en conclure qu'adopter en son nom équivaut et à mettre au nombre de ses enfants. L'équivalent de ces deux formules d'adoption se retrouve dans la parole « vous êtes mes enfants » prononcée par le père. Cf. § 170, 171^a, c. XII, ll. 46, 63 (lois relatives à l'admission des enfants d'une concubine esclave à l'héritage de la fortune paternelle et à leur exclusion de cet avantage).

Gomme dans le § 189, la sanction du retour de l'élève à la maison de son père, suppose que celui-ci ait redemandé son enfant. Le § 191 prouve qu'un adoptant ne peut prendre l'initiative de faire cesser l'adoption, sans dédommager l'adopté.

Notre traduction met en relief que le rédacteur a voulu manifester en premier lieu dans l'exposé du cas du § 190, l'inexécution de la formalité nécessaire pour la pleine adoption.

§ 191

75-84. Šum-ma a-wi-lum ši-ih-ra-am ša a-na ma-ru-ti-šu il-ku-šu-ma ú-ra-ab-bu-ú-šu (75-79) É (bit)-su i-pu-uš wa-ar-ka mari (meš) ir-ta-ši-ma (80-81).

a-na tar-bi-tim na-sa-ḫi-im pa-nam išta-kan (82-84)

85-86. marum šu-ú ri-qú-su ú-ul it-ta-al-la-ak

87-91. a-bu-um mu-ra-bi-šu i-na NIG GA (namkuri)-šu SI 3 IG (šalušti) TUR UŠ (apluti)-šu i-na-ad-di-iš-šum-ma it-ta-la-ak

92-95. i-na eqlim kirim ù É (bitim) ú-ul i-na-ad-di-iš-šum

§ 192

96-XVII, 7. Šum-ma mar NER SE GA ù lu mar sinnišat zi-ik-ru-um a-na a-bi-im mu-ra-bi-šu ù um-mi-im mu-ra-bi-ti-šu ú-ul a-bi at-ta ú-ul um-mi at-ti iq-ta-bi

8-9. lišan-šu i-na-ak-ki-su

§ 193

10-20. Šum-ma mâr NER SE GA ù lu mar sinnišat zi-ik-ru-um É (bit) a-bi-šu u-we-id-di-ma (10-13)

a-ba-am mu-ra-bi-šu ù um-ma-am mu-ra-bi-šu i-ši-ir-ma (14-18)

a-na É (bit) a-bi-šu it-ta-la-ak (19-20)

21-22. i-in-ša i-na-za-ḫu.

B. Du renvoi d'un fils adoptif § 191

§ 191. Il y a trois éléments dans l'exposé du cas : le fait de l'adoption ll. 75-79, la cause motivant la résolution de l'adoptant ll. 80-81 et la nature de cette résolution ll. 82-84.

Le législateur ne parle pas d'une parfaite adoption, puisque des trois conditions exigées de l'adoptant, il omet l'essentielle, celle qui assure la permanence de l'adoption. En effet il n'est dit ici ni que l'adoptant ait pris le jeune enfant « en son nom » § 185, ni qu'il l'ait « compté avec ses enfants » §§ 190, 170, 171. De plus, la compensation accordée à l'enfant renvoyé n'équivalait qu'au tiers de la part d'un fils héritier. Or la loi § 170 stipule que les enfants pleinement adoptés partageaient la fortune paternelle à parts égales avec les fils héritiers.

Les ll. 80-81 expriment la cause motivant la résolution du père adoptif. « Il a fait sa maison » signifie sans aucun doute, à cause du contexte, « il s'est marié ». « Ensuite il a obtenu des enfants ». Il ne s'agit pas nécessairement des enfants que le père adoptif aurait eus de son épouse. Une épouse stérile pouvait procurer des enfants à son mari par le moyen d'une concubine esclave *amtum* §§ 144 et 145. Et précisément dans cette dernière loi, nous trouvons à la forme causative le verbe *rašj* employé ici, cf. § 137, 163, 166. Également d'après la loi § 145 un mari, auquel l'épouse n'avait pu faire avoir d'enfant ni par elle-même ni par son esclave, était autorisé à prendre une épouse de second rang, une *šugatum*. Il est enfin possible que les ll. 80-81 fassent allusion à un nouveau mariage, la première épouse ayant été répudiée pour sa stérilité. Quoi qu'il en soit, un homme, constatant que son mariage demeurait stérile, après avoir adopté un enfant qu'il avait élevé de concert avec son épouse, a eu des enfants, probablement d'une autre épouse. Si l'on s'en tenait à la rigueur du texte 75-81, il faudrait dire que l'adoption a été antérieure au mariage de l'adoptant. Cependant nous ne croyons pas que tel soit le vrai sens de ce passage. Un homme seul est en effet incapable d'élever un enfant en bas âge. Dans toutes les lois sur l'adoption §§ 185-190, en fait d'adoptant, il n'est parlé que du père comme ici.

La venue de propres enfants étant présentée comme la seule cause du renvoi de l'enfant adoptif, on peut en conclure que l'absence d'enfants était le motif le plus habituel de l'adoption, ce qui se conçoit. L'examen des contrats nous dira si l'adoption babylonienne n'avait pas d'autre cause. D'après les §§ 188 et 189, il semble qu'un homme pouvait adopter aussi un enfant pour l'aider dans son travail.

Le verbe *nazahu*, arracher, est employé aussi pour marquer l'exhérédation d'un fils propre coupable envers son père §§ 168, 169 ; il met en relief la solidité de l'adoption même imparfaite.

L'enfant adoptif renvoyé sans aucune faute de sa part, ne s'en ira pas à vide ll. 85-86. La part de biens qui devra lui être attribuée est également déterminée. La sagesse d'une telle décision, se comprend, eu égard à la grande facilité que fournissait la loi babylonienne à un homme d'avoir des enfants soit au moyen d'un divorce, soit par l'intermédiaire d'une concubine esclave ou d'une épouse de second rang. Dans l'intérêt des enfants adoptés, il importait que l'adoption ne put être rompue sans aucun dédommagement pour eux.

L'enfant adoptif renvoyé n'est pas admis à partager également avec les enfants de l'épouse la fortune paternelle comme c'est le cas pour les enfants de la concubine esclave, quand ils ont été pleinement adoptés

§ 191

75-84. Si un homme, qui a pris un petit pour la filiation et l'a élevé (75-79), a fait (fondé) sa maison, ensuite a obtenu des enfants (80-81) et a disposé sa face (a résolu) pour arracher l'élève (à la filiation (82-84),

85-86. cet enfant ne s'en ira pas à vide ;

87-91. le père l'ayant élevé sur sa fortune lui donnera un tiers de la part de ses fils héritiers, et il (l'enfant adoptif) s'en ira.

92-95. de champ, jardin, maison, il ne lui donnera pas.

§ 192

96-XVII, 7. Si le fils d'un favori ou le fils d'une courtisane a dit au père l'ayant élevé ou à la mère l'ayant élevé : « tu n'es pas mon père », « tu n'es pas ma mère »,

8-9. on coupera sa langue.

§ 193

10-20. Si le fils d'un favori ou le fils d'une courtisane a découvert la maison de son père (10-13)

et a pris en aversion le père qui l'a élevé et la mère qui l'a élevé (14-18),

et est allé à la maison de son père (19-20)

21-22. on arrachera ses yeux.

§ 170. Il reçoit un tiers de la part d'un fils héritier § 181, ll. 69-71 et § 191, ll. 87-91. Si le fils adoptif renvoyé ne doit recevoir aucun immeuble § 191, ll. 92-95, il n'est pas dit qu'à sa mort ses biens devront revenir à ses frères adoptifs, comme c'est le cas pour la succession de l'hiérodoule § 181, ll. 74-75.

C. Châtiments d'un fils de favori ou de courtisane pour fautes envers ses parents adoptifs §§ 192-193

Ces fautes sont : le reniement § 192 et l'abandon pour retour à la maison paternelle § 193.

Les lois pénales édictées seulement contre les enfants de favori ou de courtisane s'inspirent de la même intention que le § 187. Le législateur a ordonné d'une part que l'adoption de tout enfant de favori ou de courtisane serait permanente et d'autre part il a décrété des châtements cruels contre ces mêmes enfants s'ils reniaient ou abandonnaient leurs parents adoptifs §§ 187, 192, 193. L'ensemble de ces lois prouve l'intérêt qu'avait la société babylonienne de l'époque à soustraire définitivement au favori ou à la courtisane, les enfants qui auraient pu leur naître.

Du seul point de vue de la stabilité de l'adoption, le législateur aurait étendu au cas de la pleine adoption § 185 les dispositions des §§ 192, 193. Aucune adoption en effet ne devrait être plus solide que celle qui a été faite au nom de l'adoptant et dans laquelle l'adopté est mis au nombre des propres enfants et doit partager au même titre qu'eux l'héritage paternel. Et cependant on cherche vainement dans le C. H. non seulement des châtements aussi sévères que ceux des §§ 192 et 193 mais même des pénalités quelconques contre des enfants ayant renié ou abandonné les parents qui les avaient pleinement adoptés. Les lois §§ 192 et 193 avaient donc pour but, non de maintenir la stabilité de l'adoption, mais de favoriser une institution immorale. La cruauté de chacune de ces deux lois confirme ces vues.

a. reniement § 192

§ 192. C'est à avoir la langue coupée, que cette loi condamne l'enfant d'un favori ou d'une courtisane coupable d'avoir renié l'un ou l'autre de ses parents adoptifs. Il n'est pas dit que cet enfant doive être écarté de ses parents adoptifs et par suite soustrait aux effets de leurs ressentiments. Cette pénalité paraît d'autant plus cruelle, qu'il n'y a aucun rapport de consanguinité entre l'enfant et ceux qu'il a reniés. Les deux premières lois familiales sumériennes concernant le reniement des parents par leurs propres enfants, infligent aux coupables des châtements moins graves et plus efficaces. Au lieu de couper la langue à l'enfant coupable, on lui appose la marque d'esclave inaliénable, on le vend et on le chassé de la maison paternelle.

Le C. H. ne contient aucune loi sur le reniement soit des propres parents, soit des parents adoptifs ordinaires, parce que ce cas devait être très rare ; le crime était peut-être châtié suivant les lois sumériennes.

C. H. § 195 ordonne de couper les mains à l'enfant coupable d'avoir frappé ses parents. Mais les coups sont plus graves que de simples paroles.

b. abandon pour retourner à la maison de ses propres parents § 193

§ 193. Plus inhumaine encore que la précédente, cette loi confirme la nécessité sociale de séparer les enfants de favoris ou de courtisanes de leurs parents.

Au sens strict, l'expression « la maison de son père », ll. 10-13, est celle du favori, s'il s'agit du fils d'un favori, ou celle de l'homme qui s'est uni à la courtisane, s'il est question du fils de cette femme. Dans le premier cas, il n'y a aucun inconvénient à prendre la formule au sens strict. Mais dans le second cas, nous pensons que l'expression a une acception plus large, et signifie la maison de la courtisane elle-même. En effet, les favoris ou les courtisanes n'étaient vraisemblablement pas autorisés à contracter mariage : ils devaient se livrer à la prostitution auprès de personnages de la cour et des particuliers. C'est pourquoi il importait de les séparer de leurs enfants.

Le participe *mu-ra-bi-su* indique le service de l'éducation que peuvent rendre évidemment aussi bien des parents naturels que des parents adoptifs. Le suffixe possessif attaché au participe « ayant élevé » et non aux mots « père », « mère » montre clairement qu'il faut voir dans ceux-ci des parents adoptifs. L'enfant peut avoir été adopté, soit par un homme seul, ou par une femme seule, soit par un ménage.

Le verbe *zjr*, « prendre en aversion » est encore employé dans le C. H. pour exprimer les sentiments d'une épouse qui veut divorcer § 142, l. 60 et ceux d'un homme qui se dispose à quitter sa ville. § 136, l. 69. (Le verbe pourrait indiquer ici une aversion relative. On peut dire qu'un enfant « a pris en aversion » ses parents adoptifs, si, sans les détester, il les quitte néanmoins pour rejoindre ses véritables parents.

Le verbe *nasahu* « arracher » pris ici au sens propre, est usité au sens métaphorique pour le reniement d'un fils propre §§ 168, 169 ou d'un fils adoptif § 191.

La loi § 193 ordonne d'arracher les yeux à un enfant qui, pour rejoindre ses parents naturels, déserte la demeure de ses parents adoptifs. Pareille aberration prouve la corruption de la société babylonienne qui voulait conserver à ce prix la pratique de prostitutions contre nature.

Les documents de la première dynastie babylonienne ou dynastie d'Amourrou fournissent des renseignements qui précisent, interprètent ou complètent ce que les lois du C. H. apprennent au sujet de l'adoption, notamment au sujet de ses causes, de sa stabilité, de l'héritage des enfants adoptifs, de l'émancipation.

Pour qu'une adoption ait lieu, certaines conditions sont requises de la part de ceux qui adoptent un enfant et des parents qui abandonnent celui-ci.

On adoptait, par suite de l'absence d'enfants, comme l'insinue le § 191. Mais les contrats apprennent que l'on adoptait aussi par intérêt : au moment de leur émancipation les enfants adoptifs devaient reconnaître les bienfaits reçus, en rendant des services à leurs parents adoptifs. Ainsi l'adoption chez les Babyloniens apparaît comme un échange de services. Ce but pratique explique la fréquence de l'adoption dans la société babylonienne. Mais ce caractère intéressé ne dépouillait pas l'adoption de sa nature charitable.

Dans la plupart des cas le service demandé était l'entretien de la mère adoptive durant toute sa vie (KU III 27, 28 ; P. 4 (Sch. 11, KU IV 781) Nippur, Rim-Sin ; KU III 30 ; VS VIII 33-34 (Sch. 216, KU III 61). Les contrats imposant l'entretien du père adoptif sont beaucoup plus rares, et, de plus, d'après les recueils d'Ungnad et de Schorr, cette obligation était toujours imposée à un fils adoptif, et jamais à une fille adoptive. De la part de celle-ci, pareil entretien aurait eu un caractère évilissant. Cf. KU III 25, Šumu-la-el ; P. 28 (Sch. 21, KU IV 1047). Dans CT VIII 49^a (Sch. 14, KU III 676) Sippar, Apil-sin la mère de la mère adoptive doit être entretenue par la fille adoptive.

Parfois les documents stipulent qu'un châtimement sera infligé pour l'omission du devoir de l'entretien d'un parent adoptif, par exemple la privation de l'héritage CT II 31^a (Sch. 258, KU III 758), Sippar, Sinmuballit. Des récompenses sont parfois accordées pour l'accomplissement de ce devoir, par exemple CT VI 47^a (Sch. 266, KU III 714) Sippar, Hammurabi où cette récompense consiste dans le don d'une esclave.

Le fils adoptif et l'héritier d'une prêtresse de Marduk, est chargé d'élever et de marier sa fille, CT VIII 49^a (Sch. 15, KU III 677).

Les contrats prouvent que certains parents étaient réduits par la pauvreté à abandonner leurs enfants à des étrangers. Dans le contrat VS VIII 10-11 (Sch. 78, KU III 32) Hammourabi, Dilbat, une mère abandonne son enfant à sa nourrice, parce qu'elle est incapable de lui payer le prix de sa nourriture, et, en échange de cet abandon en reçoit trois sicles d'argent. D'après TD. 146 (Sch. 83, KU V 1088) Sippar, Samsu-iluna, une mère donne sa fille en adoption à une hiérodoule d'Adad, de laquelle elle reçoit le salaire de trois ans de nourriture.

Mais le plus souvent des parents consentaient à l'adoption de leurs enfants, afin de leur procurer une plus belle situation. En général ceux qui adoptaient les enfants des autres étaient fortunés et instituaient leurs enfants adoptifs héritiers de leurs biens.

Toutefois des parents, qui font des dons à leurs enfants, avant de les faire adopter, ne sont pas réduits par la misère à les abandonner à d'autres. Or d'après CT VIII 49^a (Sch. 14, KU III 676) Sippar, Apil-Sin des parents donnent des esclaves à leur enfant, avant son adoption. D'après CT II 41 (Sch. 19, KU III 691), des parents donnent des champs, une prairie, trois esclaves femmes, une vache, six moutons ou chèvres à leur fille, prêtresse de Šamaš, adoptée par une autre prêtresse de Šamaš.

Le bon sens réclame que des parents adoptifs, laissent leur héritage à leurs enfants adoptifs, quand de propres enfants leur faisaient défaut. D'après le contrat CT II 41, bien que ses propres parents l'aient déjà bien pourvue de biens, la prêtresse de Šamaš devait hériter de la fortune de la prêtresse de Šamaš, qui l'avait adoptée. Toutefois, comme il s'agissait d'une prêtresse, ses propres parents stipulent que son héritage devra revenir après elle à celui de ses frères qu'elle aimera de préférence, conformément aux C. H. §§ 178, 180.

La question de l'héritage des enfants adoptifs était moins simple, quand le père adoptif possédait des enfants propres, que ceux-ci fussent nés après ou avant l'adoption.

Le § 191 règle qu'un homme voulant renvoyer son fils adoptif, parce qu'il a eu des enfants propres, devra lui donner un tiers de part de fils héritier sur sa fortune mobilière. Cette mesure ne nous renseigne pas sur le droit de l'enfant adoptif à l'héritage, quand des enfants propres existent. Les biens, que la loi § 191 ordonne de donner à l'enfant renvoyé pourraient être considérés comme une compensation légitime et nécessaire.

Mais les documents nous apprennent que l'on pouvait insérer dans les contrats une clause pour garantir aux enfants adoptifs leur droit à l'héritage de leur père adoptif, même dans le cas où celui-ci aurait des

enfants propres. Tel est le cas de VS VIII 73 (KU IV 779, Sch. 9) Sippar. Bien plus le document VS VIII 127 (Sch. 8, KU III 17) Sippar, Hammourabi, après avoir relaté l'adoption d'un frère et de sa sœur par une prêtresse de Šamaš et par son mari, spécifie que, même si ceux-ci venaient à avoir des enfants, le fils adoptif serait « leur frère aîné » *aḫušunu rabum*, ceci évidemment pour lui obtenir un avantage analogue à celui que le § 165 assure à l'enfant préféré.

Au cas où l'adoptant possédait déjà des propres enfants, les contrats d'adoption portent des clauses, admettant les enfants adoptifs à partager l'héritage de leur père adoptif, au même titre que les propres enfants. M 97 (Sch. 10, KU III 23) Sippar déclare que le fils adoptif est le frère de l'enfant propre et que, même s'il est renié, il aura sa part d'héritage absolument comme les autres enfants. Par KU III 20 un fils adoptif est assimilé aux cinq fils héritiers de deux épouses. P. 57 (KU III 783) Šamšu-iluna déclare qu'un fils propre et qu'un fils adoptif partageront également la fortune paternelle hormis la part privilégiée revenant au fils propre, à titre d'aîné, cf. C. H. § 165 P. 28 (Sch. 21, KU IV 1047) Šamšu-iluna, Nippur, relate le partage égal de la fortune d'un homme entre son fils et celui que son épouse avait eu d'un mariage antérieur. Les deux héritiers sont astreints à des obligations identiques vis-à-vis de leur père. Deux propres fils renoncent à des immeubles provenant de l'héritage paternel en faveur d'un fils adoptif, qui leur donne une compensation pécuniaire. Une sanction leur sera infligée en cas de réclamation G 21 (Sch. 230, KU IV 1045) Dilbat, Sin-muballit. Une propre fille et un fils adoptif partagent également la fortune de leurs parents P. 23 (Sch. 190, KU IV 799). Nippur, Šamšu-iluna. D'après VS VIII 19 (Sch. 229, KU IV 1049) Sippar, Apil-Sin, on devra percer le nez, étirer les bras et conduire à la grande place de Sippar les héritiers naturels et leurs enfants qui réclameraient au sujet de l'héritage d'un fils adoptif. Par contre celui-ci sera puni d'une façon identique pour toute réclamation. Le procès R. 59 démontre le droit d'un fils adoptif à l'héritage de son nouveau père. Une veuve s'était remariée et l'enfant, qu'elle avait eu d'un mariage antérieur, avait été adopté par son nouveau mari. Or, cette femme étant devenue malade et les juges ayant prononcé le divorce pour cette cause, le fils, afin de suivre sa mère, doit renoncer par un acte juridique à l'héritage de son père adoptif. CT II 47 (Sch. 261, KU III 708) Sin-muballit, Sippar, atteste la perte d'un procès fait par des fils propres à leur sœur adoptive, au sujet d'un immeuble que leurs parents lui avaient donné.

Ces exemples, prouvent que, dans le cas où les adoptants avaient des enfants propres, leurs enfants adoptifs ne participaient à leur héritage, qu'autant que ce droit leur avait été concédé par contrat. Les sentences de quelques procès contribuent à mettre ce fait en lumière. CT VIII 20^a (Sch. 288, KU III 689) Sippar, Šumu-la-ilum montre que, dans un procès au sujet d'un héritage intenté par des fils propres à leur sœur adoptive, celle-ci n'obtint gain de cause que, parce que tous les objets contestés étaient inscrits sur son document *ša ina kunukkiša saṣru*. Dans CT VIII 12^a (Sch. 260, KU III 713) Sippar, Hammurabi, il s'agit d'une prêtresse de Šamaš, qui prétendait avoir été adoptée par deux époux et revendiquait à ce titre la participation à leur héritage. Or la mère adoptive, qui était la seule survivante, parvint à débouter de ses prétentions sa fille adoptive en attestant que ni son époux, ni elle, ne lui avait écrit une tablette ni donné un droit à une part d'enfant héritier, *duppam la nišṣaru u aplutani la nidinu*. D'après M 43 (Sch. 259, KU III 715) Warka, Hammourabi, un fils adoptif, qui revendiquait un jardin vendu par un fils propre, n'obtint gain de cause qu'en jurant qu'il avait été pleinement adopté et que le document attestant ce fait n'avait pas été brisé.

Le § 191 suggère que les parents n'avaient pas le droit de renier arbitrairement leurs enfants. Les documents confirment ce point de vue. Les propres parents de l'adopté pouvaient, par un acte juridique, enlever à ses parents adoptifs la faculté de le renier que leur suppose le § 191. Par exemple le contrat VS VIII 73 (Sch. 9, KU IV 779). Sippar stipule que, même dans le cas où l'adoptant aurait des enfants propres, son fils adoptif resterait « son fils héritier » *apil-šu*. Bien plus, il spécifie que le père adoptif devra lui-même quitter sa maison, s'il venait à renier son fils adoptif. Plusieurs autres documents édictent des pénalités contre les parents coupables d'avoir renié leurs enfants adoptifs. Ils devront : abandonner leur maison et être dépossédés de tous leurs biens, d'après VS VIII 127 (Sch. 8, KU III 17) Sippar, Hammourabi ; quitter maison, champ, mobilier et payer une mine d'argent, selon P. 24 (Sch. 20, KU IV 782) Nippur, Šamšu-iluna ; payer dix sicles d'argent et renoncer à toute indemnité pour frais d'éducation, d'après P. 4 (Sch. 11, KU IV 781) Nippur, Rim-Sin ; payer une demi-mine d'argent, selon P. 57 (KU IV 783) Šamšu-iluna.

D'après certains documents, les parents adoptifs prennent parfois des mesures pour assurer l'union, soit entre les enfants adoptifs et les enfants propres, soit entre enfants adoptifs eux-mêmes. Tel est le cas de CT VIII 20^a (Sch. 215, KU III 15) Sin-muballit, Sippar où il est stipulé qu'une prêtresse de Šamaš perdra tous les biens, dont son père l'avait dotée, si elle dit à son frère adoptif : « tu n'es pas mon frère ». CT VI 21^c (Sch. 218, KU III 488), Sippar, après avoir relaté la donation faite par un père adoptif à une prêtresse de Šamaš, déclare que celle-ci sera privée de tous ses biens, si elle renie ses frères adoptifs.

Le C. H. n'envisage le reniement ou l'abandon des parents adoptifs que dans les cas d'adoption par des favoris ou des courtisanes §§ 192 et 193, mais les documents disent que, quand les parents reniés ne sont ni favoris ni courtisanes, les enfants adoptifs, pour être punis moins sévèrement que l'ordonnent les lois §§ 192 et 193, sont toujours condamnés à un châtiment. La plupart du temps, les contrats ordonnent d'imposer aux enfants adoptifs coupables la marque des esclaves (rasement des cheveux du sommet de la tête) et de les vendre en cette qualité *ugulabušuma ana kaspim inadinušu*. VS VIII 73 (Sch. 9, KU III 779) Sippar ; M. 97 (Sch. 10, KU III 43) Sippar ; VS VIII 127 (Sch. 8, KU III 17) Sippar, Hammourabi ; P. 4 (Sch. 11, KU IV 781) Nippur, Rim-Sin ; KU III 20-24 ; KU IV 783, 1088. Le contrat P. 24 (Sch. 20, KU IV 782) Nippur, Šamšu-iluna, prévoit la privation de l'héritage avant la vente.

Le document R. 59 (Sch. 232, KV III 739) Sippar, Šamšu-iluna cite un enfant préférant, pour rester auprès de sa mère renoncer aux avantages matériels que lui offrait l'adoption. Une veuve s'était remariée et avait introduit son fils avec elle dans la maison de son nouveau mari. Celui-ci avait adopté et admis à son héritage cet enfant. Or les juges ayant décrété le divorce à cause d'une maladie survenue à la mère, son enfant préféra, pour la suivre, renoncer à l'héritage de son père adoptif.

Pour ce qui concerne le reniement les contrats ont plus de rapports avec les vieilles lois sumériennes qu'avec le C. H. Ce dernier ne frappe d'aucune pénalité les parents qui renieraient leur enfant adoptif ; il prévoit tout simplement une indemnité. De plus, les sanctions des contrats sont sensiblement les mêmes

§ 194

23-28. Šum-ma a-wi-lum mar-šu a-na mu-še-ni-iq-tim id-di-in-ma marum
šu-ú i-na ga-at mu-še-ni-iq-tim im-tu-ut

29-33. mu-še-ni-iq-tum ba-lum a-bi-šu ù um-mi-šu maram ša-ni-a-am-ma
ir-ta-ka-aš

34-40. ú-ka-an-nu-ši-ma aš-šum ba-lum a-bi-šu ù um-mi-šu maram ša-ni-
a-am ir-ku-šu tula-ša i-na-ak-ki-su

§ 195

41-42. Šum-ma marum a-ba-šu im-ta-ḫa-aš

43-44. ritta-šu i-na-ak-ki-su

que celles des lois familiales. Ainsi les contrats et les lois sumériennes condamnent l'enfant adoptif coupable d'avoir renié son père (être marqué, enchaîné et vendu) ou sa mère (être marqué au front, chassé de la maison paternelle et banni de sa ville). Plusieurs des contrats, que nous avons cités, stipulent les mêmes peines que les lois familiales à l'égard des parents coupables d'avoir renié leur fils adoptif, c'est-à-dire l'expulsion de leur maison. Toutefois il y a des contrats moins sévères à l'égard des parents qui renient leurs enfants adoptifs. Ainsi les deux documents Sch. 10 et 11 traitent à peu près comme le § 191 les parents coupables d'avoir renié leur fils adoptif. Dans ce cas, Sch. 10 stipule que le fils renié devra prendre une part entière de fils héritier et s'en aller : on se souvient que le § 191 n'attribuait à cet enfant qu'un tiers de part de fils héritier. D'après Sch. 11, le père ayant renié son fils adoptif devra lui donner dix sicles d'argent et il sera frustré de ses frais de nourriture.

Abstraction faite du cas de reniement par un fils de favori ou de courtisane §§ 192, 193, dont nous n'avons pas trouvé d'exemple dans les contrats, ces documents et les lois familiales sont plus sévères que le C. H. pour les reniements provenant soit des enfants, soit des parents adoptifs. Comme l'adoption est une institution charitable et comme elle offre de multiples avantages aux adoptés et aux adoptants, on comprend cette plus grande sévérité.

Chez les Hébreux, l'adoption est inconnue. Pour le cas de Moïse, il faut remarquer que l'adoptante était une Égyptienne. D'ailleurs on peut se demander si c'était là une adoption véritable et légale, quoique le texte dise que la fille de Pharaon s'était engagée à payer les frais d'allaitement, cf. Schorr 9-11, qu'elle considérait cet enfant comme le sien et qu'elle lui avait donné le nom de Moïse. Exode II 5-10.

L'absence d'adoption chez les Hébreux, peut s'expliquer par les considérations suivantes. La religion mosaïque proscrivait les favoris et les courtisanes ; on n'avait donc pas à s'inquiéter d'adopter leurs enfants §§ 192, 193. Aussi bien que les Akkadiens, les Hébreux avaient le droit de recourir à des concubines esclaves ou à des épouses de second rang pour remédier à la stérilité de leur épouse de premier rang. Et surtout la législation du lévirat, spéciale aux Hébreux, supprimait une raison d'adopter un enfant étranger. D'après cette loi, un époux pouvait espérer que, s'il mourait sans enfant, son plus proche parent lui susciterait une postérité et un héritier, en épousant sa veuve. Gen. XXXVIII, Deut. XXV 5-10, Ruth. Cf. notre article *Le Lévirat chez les Hébreux et les Assyriens*, *Rev. Bib.*, 1925, pp. 524-546.

3. Châtiments §§ 194, 195

De ces deux lois, la première est relative au châtement d'une nourrice, pour la mort de son nourrisson, ayant pour cause l'allaitement non autorisé d'un autre enfant ; et la seconde parle du châtement d'un enfant ayant frappé son père.

Nous rattachons ces deux lois non au code pénal pour coups et blessures §§ 196-214, mais au code pénal familial et nous en formons le troisième paragraphe de la section relative aux enfants. Sans doute les §§ 194, 195 parlent des châtements tout comme les §§ 196-214. Mais ici les châtements sont infligés pour des délits commis à l'occasion ou par des enfants. Au contraire les pénalités édictées par les §§ 196-214 n'ont aucun rapport avec les enfants.

Ces deux lois §§ 194, 195 sont insuffisantes pour constituer le code pénal de la famille. Les châtements infligés aux parents pour leurs fautes envers leurs enfants nous sont inconnus. Le législateur a-t-il pensé que les parents avaient tous les droits à l'égard de leurs enfants ? ou s'est-il cru autorisé à passer sous silence des actes contre nature et par suite fort rares ? Remarquons que les §§ 168 et 169 font allusion à des fautes, différentes des coups, commises par des enfants à l'égard de leurs parents. C'est pourquoi nous donnons aux §§ 194 et 195 le simple titre de « châtements ».

A. nourrice ayant causé la mort de son nourrisson par la nourriture non autorisée d'un autre enfant § 194

§ 194. Le cas est exposé en deux paragraphes II. 23-28 et II. 29-33 dont le premier mentionne la remise d'un enfant à une nourrice et sa mort chez cette nourrice, et dont le second indique la cause de cette mort.

§ 194

- 23-23. Si un homme a donné son enfant à une nourrice et (si) ce fils est mort entre les mains de la nourrice,
 29-33. (si) la nourrice, sans (le consentement de) son père et (de) sa mère, a nourri (ou : s'est attaché) un autre enfant,
 34-40. on la convaincra, et parce que, sans (le consentement de) son père et (de) sa mère, elle a nourri (s'est attaché) un autre enfant, on coupera ses seins.

§ 195

- 41-42. Si un enfant a frappé son père,
 43-44. on coupera ses mains.

Puisque celle-ci a eu lieu par suite d'un acte commis par la nourrice à l'insu des parents, il est clair que la nourrice ne se trouvait pas auprès de ses maîtres mais que ceux-ci avaient placé leur enfant chez elle.

Le verbe *ir-ta-ka-aš* l. 23 exprime la faute commise par la nourrice. Or le sens de « nourrir » donné à ce verbe soulève quelques difficultés. Le sens fondamental de *rakašu*, et celui qu'il a dans le code § 151, l. 33 et § 253, l. 76, est « lier » soit au sens matériel soit au sens moral. De plus le substantif *rikistum*, dérivé de ce verbe, se rencontre de nombreuses fois dans le code avec le sens de « conventions » C. H. §§ 7, 47, 52, 123, 128, etc... Mais ici le sens « lier » ne convient guère. Ungnad traduit *ir-ta-ka-as* par « a fait pendre au sein ». Scheil, suivi par Winckler, suppose l'existence d'une racine *rakašu* ayant la signification de « nourrir ». Il en voit une trace dans V. Rawlinson 9, 36 *gamalli rukūšiššunu ušalliqu* « (poussés par la faim) ils dépecèrent les chameaux, leurs animaux nourriciers ». *Mu-še-ni-iq-tum* « nourrice » est le participe causatif du verbe *enēqu*. De même dans les contrats, les idées de nourrir et nourriture sont rendues par la racine *enēqu* et jamais par celle de *rakašu*. Toutefois l'opinion de Scheil, paraît la seule plausible.

La nécessité de convaincre la nourrice de sa faute confirme que les parents n'avaient pas chez eux la nourrice et son nourrisson.

La nourrice coupable devait subir l'ablation des seins, ce châtement, destiné à prévenir toute récidive, est dans l'esprit du code ; voir § 195, § 218 (médecin ayant manqué une opération), § 226 (tondeur ayant marqué indûment un esclave), quelque barbare que soit cette mutilation.

Aucun des trois documents juridiques cités par Schorr, relativement aux nourrices, dans son recueil, ne fait allusion à la faute dont parle le § 194. VS VII 37 (Sch. 241, KU III 33) Dilbat Abi-ešuh — CT IV 13^a (Sch. 242, KU III 34) Sippar — TD 197 (Sch. 243, KU V 1091) Sippar parlent simplement de la remise d'enfants à une nourrice par ses parents et du paiement d'un salaire à celle-ci. VS VII 37 spécifie que l'allaitement durera deux ans. Dans ces documents on recourt toujours au verbe *enēqu* pour exprimer, soit le devoir de nourrir « ana šunuqun », soit les frais d'allaitement *teniqum*.

B. enfant ayant frappé son père § 195

§ 195. On ne coupait sans doute les mains à cet enfant que s'il avait donné à son père des coups violents et particulièrement graves. On peut admettre que, dans la pratique du moins, l'enfant était épargné, comme au § 170. Enfin il est à présumer que l'enfant avait un âge suffisant pour bien savoir ce qu'il faisait et aussi pour porter des coups dangereux.

Sans ces réserves, cette loi présenterait un caractère de cruauté tout particulier et méconnaîtrait les sentiments naturels des parents à l'égard de leurs enfants.

Il est vrai que le code de l'alliance châtie par la mort le même crime. « Celui qui aura frappé son père et sa mère mourra. » Exode XXI 15.

Nous ne faisons pas grand état d'une autre différence entre § 195 et Ex. XXI 15 : seul ce dernier code s'occupe des coups donnés à la mère aussi bien qu'au père. Mais la loi § 195 s'appliquait sans doute aussi à l'enfant coupable d'avoir frappé sa mère. Les lois familiales châtent l'enfant pour avoir renié sa mère aussi bien que son père.

Le code de l'alliance punit également de mort l'enfant coupable d'avoir maudit son père et sa mère, Exode XXI 17 cf. Lev. XX 9. A propos des §§ 168, 169, nous avons constaté que la loi du Deutéronome sur les fils rebelles et récalcitrants est plus sévère que la loi babylonienne, puisque le châtement est la lapidation au lieu du reniement.

Les codes d'Israël punissent donc plus rigoureusement que le C. H. les fautes des enfants envers leurs parents. De fait le devoir d'honorer les parents est le quatrième précepte du Décalogue et des promesses de bonheur et de longévité sont faites à celui qui l'accomplira, Exo. XX 12 ; Deut. V 16.

§ 196

45-47. Šum-ma a-wi-lum i-in mâr a-wi-lim úh-tap-pi-id

48-49. i-in-šu ú-ḥa-ap-pa-du.

§ 197

50-51. Šum-ma NER PAD DU (ešmet) a-wi-lim iš-te-bi-ir

52-53. NER PAD DU (ešemta)-šu i-še-ib-bi-ru.

§ 198

54-57. Šum-ma i-in MAŠ EN KAK (muškenim) úh-tap-pi-id ù lu NER
PAD DU (ešmet) MAŠ EN KAK (muškenim) iš-te-bi-ir

58-59. 1 ma-na kaspim i-ša-qal.

§ 199

60-63. Šum-ma i-in warad a-wi-lim úh-tap-pi-id ù lu NER PAD DU (ešmel)
warad a-wi-lim iš-te-bi-ir

64-65. mi-ši-il ŠĀM (šimi)-šu i-ša-qal.

V. CODE PÉNAL POUR DIFFÉRENTS DOMMAGES CAUSÉS PAR DES COUPS §§ 196-214

Cette cinquième partie se subdivise en autant de sections qu'il y a d'espèces de dommages envisagés : 1. Œil crevé ou membre brisé — 2. Dents cassées — 3. Coups à la tête — 4. Blessures ou mort au cours d'une rixe. — 5. Avortement.

Pour chacun de ces dommages, des lois spéciales ont été édictées suivant la classe sociale de la victime. Selon que celle-ci est un homme libre, un muškenum ou un esclave, la peine est plus ou moins grave. La sévérité du châtement est donc proportionnée au rang de la victime.

1. Œil crevé ou membre brisé §§ 196-199

A. D'un homme libre §§ 196, 197

Pour l'homme libre, une loi séparée prévoit chacun des deux dommages, qu'il pouvait subir : œil crevé § 196, membre brisé § 197. Au contraire il n'y a qu'une loi prévoyant les deux dommages, quand la victime était un muškenum § 198 ou un esclave § 199.

a. Œil crevé § 196

§ 196. Cette loi et la suivante montrent que les Babyloniens appliquaient le principe du talion pour la réparation des dommages subis par un homme libre par suite de coups. Ce principe consiste à rendre la pareille, du latin *talīs*, à l'offenseur. Ce mode de châtier dénote un progrès sur la vengeance, en vertu de laquelle le châtement rendu est beaucoup plus grave que le mal reçu. La Genèse a conservé un exemple de vengeance, en rapportant ces paroles de Lamek :

*Oui, j'ai tué un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure,
Si Caïn doit être vengé sept fois, Lamek soixante-dix-sept fois. Gen. IV 23, 24.*

Toutefois le talion est une sanction brutale et inintelligente. Il satisfait l'instinct de vengeance de la victime, sans lui apporter aucun dédommagement. Les codes modernes imposent au damnificateur une amende proportionnée au dommage. Le C. H. en agit ainsi pour les dommages causés aux muškenum et aux esclaves §§ 198, 199, 201, 204, etc...

b. os brisé § 197

§ 197. Les idéogrammes NER PAD DU ont la valeur phonétique *ešemlum*. « os », comme son équivalent hébreu עֶשֶׂם *ešem*. Or, en akkadien et en hébreu, le mot « os » n'est pas synonyme de « membre » : « L'os est, dans le corps, la partie cachée, par opposition à בָּשָׂר *bašār* « chair », qui est la partie visible. Quand on dit : « mon os a adhéré à ma chair » Ps. CII 6, on veut montrer que les os deviennent visibles à travers la chair : c'est l'effet de la douleur qui dessèche le corps. — Pour désigner les membres, le mot ordinaire en akkadien est *mešreli* pluriel de *mešrû*, dont le sens propre est « pleine croissance, vigueur, richesse », la racine *šeru* signifiant « croître, pousser ». Les membres sont comme les branches qui se détachent du tronc. L'hébreu בְּרִיחַ *bhadim* « branches, rameaux » représentera aussi les membres (Job XLI 4 et hébreu moderne »

Dhorme, *Emploi métaphorique...* Rev. Bib. (1920), p. 474 et (1923), p. 185.

Si donc *ešemlum* est la véritable valeur phonétique des idéogrammes NER PAD DU, le C. H. parle de la brisure d'un os, et non de la fracture d'un membre. Ces deux significations ne s'excluent pas, puisque se casser un membre, bras ou jambe, c'est en réalité se casser l'os de ce membre. Cependant la signification

§ 196

45-47. Si un homme libre a crevé l'œil d'un fils d'homme libre,
48-49. on crèvera son œil.

§ 197

50-51. S'il a brisé un os d'un homme libre,
52-53. on brisera son os,

§ 198

54-57. S'il a crevé l'œil d'un muškenum ou brisé l'os d'un muškenum,
58-59. il pèsera (paiera) une mine d'argent.

§ 199

60-63. S'il a crevé l'œil d'un esclave d'homme libre ou s'il a brisé l'os d'un
esclave d'un homme libre,
64-65. il pèsera la moitié de son prix.

« os » est plus générale que celle de « membre », et il n'y a aucune raison de ne pas la conserver, puisque c'est celle qu'emploie le code.

Cette loi, pas plus que toutes celles de la série §§ 196-205, ne spécifie si le dommage a été causé volontairement ou involontairement. Quoi qu'il en soit, le châtement infligé est la peine du talion.

B. D'un muškenum § 198

§ 198. Les deux dommages sont envisagés dans une même loi tant pour le muškenum que pour l'esclave § 199 c'est parce que la somme d'argent à payer comme compensation de l'un ou l'autre de ces dommages est identique.

La mine d'argent valait 60 sicles. Thureau-Dangin évalue le poids de la mine suméro-accadienne à 505 grammes avec une marge d'erreur extrêmement réduite *RA O, XXIV 69*.

Nous conservons au verbe *šaqalu* son sens primitif « peser ». L'argent monnayé n'existait pas et il fallait à chaque paiement recourir à des balances.

C. D'un esclave d'homme libre § 199

§ 199. La présente loi concerne l'esclave d'un homme libre ; il n'y a pas de loi analogue pour l'esclave d'un muškenum. Peut-être le législateur assimile-t-il l'esclave de muškenum à l'esclave d'homme libre. Mais pourquoi cette insistance à parler d'homme libre ? D'autre part, on a peine à croire que les muškenum n'étaient pas indemnisés pour les dommages causés à leurs esclaves. En effet, la classe sociale des muškenum était favorisée dans ses biens et elle était traitée, au point de vue de ses esclaves, comme le palais §§ 15 16, 175. Nous croyons donc, ou que le dommage causé aux esclaves de muškenum était réglé par le § 199, ou que les muškenum se chargeaient eux-mêmes de se faire indemniser.

Puisque l'esclave appartenait à son maître, celui-ci recevait l'indemnité. D'ailleurs la loi mentionne la qualité d'homme libre du propriétaire parce que cette qualité lui donne droit à une plus forte indemnité. Il est parlé du *prix* de l'esclave, ce qui indique que l'esclave est un bien appartenant à son maître. Il s'agit d'une restitution.

Le législateur estime qu'un esclave ayant un œil crevé ou un os brisé est diminué de moitié de valeur. Cette estimation paraît trop basse, surtout si la fracture d'os n'était pas grave, et elle doit avoir un caractère pénal.

Une loi analogue dans le Code de l'Alliance dénote un tout autre esprit.

« Si un homme a frappé l'œil d'un esclave ou l'œil d'une esclave et l'a détruit, il l'enverra en liberté en compensation de son œil. Et si la dent d'un esclave ou la dent d'une esclave est tombée, il l'enverra en liberté en compensation de sa dent. » Exode XXI 26, 27.

Puisqu'il doit être affranchi, c'est bien l'esclave et non le maître, comme dans § 199 qui reçoit la compensation pour le dommage subi, fût-ce la perte d'une dent, v. 27. Notons que si le C. H. envisage la perte d'une dent, d'un homme libre ou d'un muškenum §§ 200 et 201, il n'en tient aucun compte quand il s'agit d'un esclave, parce que la perte d'une dent ne le déprécie pas aux yeux de son maître. Le code babylonien considère l'esclave, non comme une personne humaine, mais comme un instrument de travail et une source de profit ou de jouissance.

Seul le Code de l'Alliance parle des esclaves des deux sexes, mais le législateur babylonien n'exclut pas les esclaves femmes des lois concernant les esclaves hommes. Il n'y a qu'une différence de libellé.

La comparaison du § 199 avec Exode XXI 26, 27 confirme que les Hébreux étaient beaucoup plus humains, pour leurs esclaves, que les Babyloniens.

§ 200.

66-69. Šum-ma a-wi-lum ši-in-ni a-wi-lim me-iḫ-ri-šu it-ta-di
70. ši-in-na-šu i-na-ad-du-ú.

§ 201

71-72. Šum-ma ši-in-ni MAŠ EN KAK (muškenim) it-ta-di
73-74. 1/3 ma-na kaspim i-ša-qal.

§ 202

75-78. Šum-ma a-wi-lum li-e-it a-wi-lim ša e-li-šu ra-bu-ú im-ta-ḫa-aš
79-81. i-na pu-úḫ-ri-im i-na mašak qinaz alpim I šu-ši im-maḫ-ḫa-aš

§ 203

82-85. Šum-ma mar a-wi-lim li-e-it mar a-wi-lim ša ki-ma šu-a-ti-im-ta-ḫa-aš
86-87. 1 ma-na kaspim i-ša-qal

§ 204

88-90. Šum-ma MAŠ EN KAK (muškenum) li-e-it MAŠ EN KAK
(muškenim) im-ta-ḫa-aš
91. 10 šiqil kaspim i-ša-qal

2. Dents cassées §§ 200, 201

A. D'un homme libre § 200

§ 200. La pénalité est celle du talion, comme pour un œil crevé et un *qs* brisé §§ 196, 197.

Le vocabulaire ressemble à celui de Exo. XXI 27. « Dent » en akkadien *šinnum* et en hébreu *šēn*. En akkadien *nadu* « jeter », en hébreu *naphal* à l'hiphil « faire tomber ». Ces deux verbes se rendent en français par « casser, briser ». Mais, tandis que le français exprime l'accident lui-même, l'akkadien et l'hébreu indiquent son effet, la chute de la dent.

Melrum ne se trouve qu'ici. Scheil et Ungnad lui donnent le sens « de même condition, égal », qui convient bien au contexte. Il peut dériver de la signification de la préposition *maḫar* « devant, en face de ».

B. D'un muškenum § 201

§ 201. Comme au § 198, le muškenum reçoit une compensation pécuniaire. Le législateur a estimé que le dommage d'une dent cassée était trois fois moindre que celui d'un œil crevé ou d'une fracture d'os, car il n'a fixé le montant de l'indemnité qu'à un tiers de mine soit à 168 grammes d'argent à peu près.

A propos du § 199 nous avons dit que le cas d'une dent cassée à un esclave n'était pas examiné dans le C. H., parce que son auteur devait regarder la chose comme insignifiante. Mais pourquoi le cas d'une dent cassée à un homme libre n'est pas envisagé dans le C. A., à la différence du C. H. ? Le législateur d'Israël à son tour doit avoir jugé pareille loi inutile. Deux hommes libres et d'égale condition pouvaient trouver le moyen de réparer le préjudice causé, en recourant soit au talion, soit à la loi générale, Exode XXI 18-19, soit à un arrangement amiable, tandis que l'esclave était incapable de se défendre contre son maître.

3. Coups à la tête (cerveau, joue) §§ 202-205

Entre hommes libres §§ 202, 203, entre muškenum § 204, par un esclave à un homme libre § 205.

La partie frappée est indiquée par le mot *li-é-it*, que Scheil traduit par « cerveau », d'après Sennachérib Bell. 39 li-e-šu ul i-da-a lib-bu-uš ul iḫ-su-us « son cerveau n'a pas su, son cœur (intelligence) n'a pas compris ». *Li'u* (le'u) signifie « intelligent, sage » et *lētu* « intelligence, sagesse ». Ungnad propose le sens de « joue ». Il s'agirait donc d'une gifle, d'une claque. Au fond nous croyons qu'il s'agit d'un coup porté à la tête, quoique le législateur n'ait employé ni *rēsu* « tête », ni *qaqqadu* « crâne », ni *muḫḫu* « cerveau », ni *panu* « face ». Cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique*, *Rev. Bib.*, 1920, pp. 483, 484.

Les coups portés à la tête, outre qu'ils sont déshonorants peuvent causer de graves accidents, et même entraîner la mort. Le législateur a toutefois voulu punir le coupable plus pour l'affront infligé que pour le dommage matériel. En effet les lois §§ 206-208 traitent des blessures et de la mort causées dans une rixe.

§ 200

66-69. Si un homme libre a fait tomber une dent d'un homme libre son égal,
70. on lui fera tomber sa dent.

§ 201

71-72. S'il a fait tomber la dent d'un muškenum,
73-74. il pèsera un tiers de mine d'argent.

§ 202

75-78. Si un homme a frappé la joue (le cerveau, la tête) d'un homme libre
qui lui est supérieur,
79-81. il sera frappé d'une soixantaine de coups avec un fouet (de lanières,
ou de nerfs) de bœuf devant l'assemblée.

§ 203

82-85. Si un fils d'homme libre a frappé la tête (cerveau, joue) d'un fils
d'homme libre, qui est comme lui (son égal)
86-87. il pèsera une mine d'argent.

§ 204

88-90. Si un muškenum a frappé la tête (cerveau, joue) d'un muškenum,
91. il pèsera dix sicles d'argent.

Puis les pénalités sont insuffisantes à réparer le dommage. Enfin, le législateur tient compte de la condition sociale de l'agresseur et de la victime.

A. *Entre hommes libres* §§ 202, 203

Deux cas sont prévus : la victime est de condition supérieure à celle de l'agresseur § 202 ; il y a égalité de condition entre la victime et l'agresseur.

a. *victime de condition supérieure à celle de l'agresseur* § 202

§ 202. Conformément au principe qui mesure la gravité de l'injure d'après la dignité de la personne offensée, le C. H. prévoit le cas de coups donnés à la tête à un homme libre de condition supérieure à celle de celui qui l'a frappé. Puisque le § 195 prévoit les coups donnés par les enfants à leurs parents il ne s'agit pas ici d'une supériorité dans le cadre de la famille, mais d'une différence de rang, d'origine, de fonction, de fortune, etc...

Il va de soi que la pénalité édictée pour le cas du § 202 est à la fois plus infamante et bien plus dure que celle qui est ordonnée par le § 203.

D'après ll. 79-81 les coups sont donnés « devant l'assemblée », *puḫrum*, sans spécification. Ungnad pense que *puḫrum* signifie « assemblée de la cour de justice » d'après le § 5, VS VII 149 1 et CT IV 7^a 21. Quoiqu'il en soit de cette opinion, il s'agit tout au moins de coups donnés en public.

La pénalité consistant en coups, est de même nature que la faute. Mais au lieu d'être mesuré d'après le principe du talion, le châtement comporte soixante coups pour un, administrés, non avec la main ou le poing, mais avec un fouet en lanières de cuir ou en nerfs de bœuf. Les trois idéogrammes SU, USAN et GUD ont les valeurs akkadiennes *maškum*, *kinazum* ; *alpum*, « peau, fouet, bœuf ». Ce supplice ne souffre pas de comparaison avec indemnité fixée par le § 203.

b. *victime et agresseur de même condition* § 203

§ 203. « Fils d'homme libre » s'entend des jeunes gens comme des hommes faits.

Pour exprimer l'égalité de condition, « qui est comme lui » *ša ki-ma šu-a-ti* est plus clair que « devant lui » *me-il-ri-šu* dans § 200.

Le paiement d'une mine, c'est-à-dire de 505 grammes, pour être onéreux, n'a aucun caractère infamant ni cruel.

B. *Entre muškenum* § 204

§ 204. Le signe TU, se rend par « sicle ».

La mine valant soixante sicles, dix sicles représentent le sixième d'une mine. En comparant cette

§ 205

92.XVIII, 1. Šum-ma warad a-wi-lim li-e-it mar a-wi-lim im-ta-ḫa-aš
2-3. ú-zu-un-šu i-na-ak-ki-šu

§ 206

4-8. Šum-ma a-wi-lum a-wi-lam i-na ri-is-ba-tim im-ta-ḫa-aš si-im-ma-am
iš-ta-ka-an-šu

9-13. a-wi-lum šu-ú i-na i-du-ú la am-ḫa-šu i-tam-ma ù A ZU (asam) i-ip-
pa-al

indemnité avec celle du § 203, on peut constater que le législateur a estimé que les coups donnés à la tête étaient six fois moins graves quand ils étaient donnés entre muškenum qu'entre hommes libres.

Dix sicles équivalent à peu près à 84 grammes.

C. Esclave ayant frappé un homme libre à la tête § 205

§ 205. Étant donnée l'énorme différence de condition de l'homme libre et de l'esclave, dans la société babylonienne, l'injure envisagée ici, est la plus grave de celles prévues dans §§ 202-205. Le châtimement, le sectionnement de l'oreille, doit donc être le plus dur; ce châtimement cause un dommage irréparable, tandis que l'on peut se remettre des suites de coups. Ajoutons que l'esclave privé d'une oreille n'était guère déprécié, au point de vue des services à rendre à son maître. D'ailleurs, pour l'esclave dépourvue de tout bien, il ne pouvait être question d'indemnité pécuniaire comme dans §§ 203, 204.

Remarquons qu'à propos de coups donnés par un esclave, la loi ne prévoit que les coups portés à la tête et non les cas d'œil crevé, de fracture d'os, de dent cassée, ou d'avortement. Par contre ces cas sont prévus lorsque c'est l'esclave qui est la victime. Cette anomalie s'explique du fait que les coups portés à la tête sont considérés comme une injure plutôt que comme un dommage. L'esclave, pouvait sous le coup d'une révolte momentanée, gifler son maître, et par là lui faire injure plutôt que de lui causer un dommage. Mais il est clair que l'esclave se trouvait dans l'impossibilité matérielle de crever un œil, de fracturer un membre ou d'occasionner un avortement. La loi § 205 punit les coups portés à la tête du maître, à cause de l'affront beaucoup plus que du mal physique. Par contre, le code qui considère l'esclave comme dépourvu de personnalité et comme étant la propriété absolue de son maître, n'a pas à intervenir pour des coups portés à l'esclave. Celui-ci en effet n'était pas susceptible d'honneur et il ne subissait aucune altération grave dans sa santé. D'ailleurs, si un esclave était rendu infirme à la suite de coups, c'était son maître qui devait être indemnisé par l'agresseur.

Dans cette section, seul le cas de coups portés à la tête d'un muškenum, par un autre muškenum est envisagés. Il n'est question, ni de coups portés à la tête d'un muškenum par un homme libre, ni de la réciproque. Comment expliquer l'absence de loi pour ces deux derniers cas ? Et, quand ceux-ci se présentaient, de quelle manière agissait-on en pratique ? Peut-être s'agit-il d'une omission involontaire. On trouve d'autres lacunes dans le C. H., dont le caractère incomplet ne fait pas de doute. Il faut croire que dans cette hypothèse, ces cas étaient réglés par des lois ou des usages qui nous sont inconnus. Mais si ces omissions sont voulues, les lois existantes devaient suffire pour résoudre les cas. Quoique la condition des muškenum soit intermédiaire entre celle de l'homme libre et de l'esclave, le C. H. ne l'assimile jamais aux esclaves, tandis qu'il considère leurs biens comme privilégiés par rapport à ceux des personnes libres. Il est donc à croire que dans les présents cas, on appliquait aux muškenum les lois concernant les hommes libres entre eux. De la sorte, quand un muškenum avait frappé à la tête un homme libre, on appliquait la loi § 202 qui concerne une victime d'un rang supérieur. Lorsqu'un homme libre, avait donné des coups à un muškenum, on faisait usage du § 203 dans lequel l'agresseur et la victime appartiennent au même rang social.

4. Blessures ou mort causées involontairement par un homme libre dans une rixe. §§ 206-208

De ces trois lois, la première § 206 concerne des blessures et les deux autres envisagent le cas de mort §§ 207 et 208.

Les blessures et la mort, dont s'occupent ces lois, quoique produites dans une rixe, sont involontaires. L'exposé du cas § 206, ll. 4-8, qui est commun aux trois lois, contient, outre le verbe *maḫašu* « frapper » figurant dans les lois précédentes sur les coups, le nom *rišbatum*, dérivé du verbe *rasapu* « battre », qui signifie : rixe, bataille, combat. L'auteur de ce dommage doit prêter le serment qu'il n'a frappé en vue ni de faire une blessure ni de causer la mort §§ 206 et 207. La teneur du serment est : « Je n'ai pas frappé en savoir » c'est-à-dire en sachant que je blesserai ou que je tuerai, et par suite en voulant faire l'une ou l'autre de ces choses § 206, ll. 10-11.

Comment deux hommes peuvent-ils se battre sans vouloir néanmoins ni se blesser ni à plus forte raison se tuer ? Le cas peut se présenter soit dans une lutte uniquement destinée à mesurer les forces des lutteurs, soit plus vraisemblablement dans une rixe due à l'animosité mais ne devant pas aller jusqu'à causer, ni

§ 205

92-XVIII, 1. Si un esclave d'homme libre a frappé la tête (cerveau, joue) d'un fils d'homme libre.

2-3. on coupera son oreille.

§ 206

4-8. Si un homme, dans une rixe, a frappé un homme et lui a fait une blessure

9-13. cet homme jurera : « je ne l'ai pas frappé sciemment » et il paiera le médecin.

des blessures, ni la mort, ou parce que la haine des adversaires a des limites, ou parce qu'ils craignent les sanctions prises contre les auteurs volontaires de blessure et surtout de mort.

Rien, dans § 206, ll. 4-8, n'indique qu'il s'agisse d'un simple essai de forces entre deux champions. Tous les termes au contraire donnent l'impression d'une rixe inspirée par la haine mutuelle des adversaires : *risbatum* « rixe », le même verbe *maḥasu* « frapper » qui est employé dans toutes les lois précédentes concerne les coups. De plus le serment imposé dans les §§ 206-208 serait tout à fait inutile pour le cas d'un match, où les deux antagonistes, n'éprouvent aucun sentiment de haine l'un pour l'autre. Enfin la loi du Code de l'Alliance, Exode XXI 18-21 qui, on le verra, est analogue à la loi § 206, confirme cette interprétation.

Des trois lois §§ 206-208, la première seule envisage le cas d'une simple blessure et les deux autres traitent du cas de mort.

A. Blessure § 206

§ 206. Dans ce cas, l'auteur de la blessure doit jurer qu'il ne l'a pas causée sciemment et il devra payer les soins que prodiguera le médecin au blessé.

Il n'est ni prescrit ni exclu que le serment doive être prêté au temple, devant les prêtres faisant l'office de juges du temple. C'est la première fois que le médecin intervient dans le C. H. Le législateur s'occupe de lui pour fixer ses honoraires et, en cas d'insuccès, ses châtiments §§ 215-223. Suivant que le médecin aura eu besoin ou non du couteau de bronze, pour soigner son blessé, ses honoraires seront, en cas de réussite, de dix sicles d'argent, § 215 ou de cinq sicles d'argent § 221. Pour les renseignements sur le médecin babylonien, voir ces §§. Disons ici que son nom signifie « celui qui voit l'eau » et qu'on parle des blessures *šimmut* dues à ses opérations ou guéries par lui.

Le Code de l'Alliance contient une loi analogue à C. H. § 206. En voici la traduction :

Exode XXI 18. Si des hommes se querellent et si l'un frappe son compagnon avec une pierre ou un gourdin et (si celui-ci) ne meurt pas, mais tombe jusqu'à devoir se coucher,

19. si (la victime) se lève et se promène dehors à l'aide d'un bâton, celui qui a frappé sera quitte, mais il l'indemniser de son temps de repos et le fera guérir.

Cette loi s'accorde avec la loi § 206 pour le cas et pour la sentence. Cependant il y a entre elles des divergences intéressantes à noter.

Pour les cas, il s'agit de part et d'autre d'une lutte sérieuse ayant pour cause un véritable désaccord : le verbe hébreu *ribh* signifie certainement « quereller » ; des coups sont donnés ; il y a mal grave, mais ne causant pas la mort. Le Code de l'Alliance signale les instruments qui ont servi à frapper, pierre ou gourdin. Le C. H. appelle le dommage « blessure » tandis qu'il consiste, d'après le C. A., dans la nécessité de se coucher. Les sentences émettent des considérants, avant d'édicter les pénalités. Entre « payer le médecin » et « faire guérir », il n'y a qu'une différence de termes due à une meilleure organisation du service médical chez les Babyloniens que chez les Hébreux. C. H. se tait sur l'obligation d'indemniser du temps de chômage, que la loi hébraïque met très justement à la charge de l'agresseur. C'est là une différence secondaire due peut-être à la diversité de fortune des intéressés dans les deux codes. Dans § 206 ce sont des hommes libres qui probablement n'avaient pas besoin du salaire de leur journée pour vivre. Dans Exode XXI 18 et 19 ce sont des gens peu fortunés, ayant besoin de gagner leur pain quotidien.

Mais la grande différence entre les deux lois réside dans les considérants qui expliquent la benignité des sentences. C. H. s'appuie sur l'attestation par serment du caractère involontaire de la blessure. C. A. se fonde sur la constatation suivant laquelle le mal n'est pas grave, c'est-à-dire que le blessé pouvait se lever et se promener avec un bâton. Toutefois le législateur hébreu a tenu un certain compte de l'intention. En indiquant qu'une pierre ou un gourdin ont servi à frapper, il a fait allusion au dessein de l'agresseur de ne pas causer un grand dommage. Ainsi les deux législateurs ont tenu compte du défaut chez l'agresseur de l'intention de causer un mal grave. Si la procédure de la loi babylonienne fait confiance à la bonne foi des gens et à la valeur de leur serment, celle de la loi hébraïque est plus sûre et plus pratique.

Si le législateur hébreu n'a pas légiféré pour le cas où la victime ne pourrait ni se lever, ni se promener avec un bâton et où par conséquent le dommage serait plus grave, c'est parce qu'il a pensé que des coups produits par une pierre ou un gourdin ne peuvent causer un grand dommage.

§ 207

14-15. Šum-ma i-na ma-ḥa-zi-šu im-tu-ut

16. i-tam-ma-ma

17-19. Šum-ma mar a-wi-lim mišil ma-na kaspim i-ša-qal

§ 208

20. šum-ma mar MAR EN KAK (muškenim)

21-22. 1/3 ma-na kaspim i-ša-qal.

§ 207

14-15. Si par suite de ses coups, il meurt,

16. il jurera.

17-19. Si c'est un fils d'homme libre, il paiera une demi-mine d'argent.

§ 208

20. Si c'est un fils de muškenum,

21-22. il paiera un tiers de mine d'argent.

B. Mort §§ 207, 208

Quand les coups donnés dans la rixe, entraînent la mort le législateur distingue si la victime était un homme libre § 207 ou un muškenum § 208.

Cette distinction est faite pour le cas de mort et non pour le cas de blessure. Le législateur ne s'est donc pas préoccupé des blessures causées dans une rixe involontairement, soit à un muškenum, soit à un esclave. Au point de vue juridique, de telles blessures faites même à un muškenum ne lui donnaient aucun droit à une réparation. Ce fait confirme le peu de considération dont jouissait la personne des muškenum.

La victime pouvait être frappée mortellement ; la rixe prévue dans §§ 206-208 devait donc être sérieuse. Comme pour la blessure, le législateur recourt au serment pour prouver que l'agresseur n'avait pas eu l'intention de tuer. S'il est ainsi établi que le meurtre a été involontaire, son auteur n'est pas condamné à perdre la vie, mais seulement à payer aux héritiers de la victime une indemnité, dont l'importance dépend de la classe sociale à laquelle elle appartenait.

a. d'un fils d'homme libre § 207

§ 207. Quand la victime est un fils d'homme libre, l'indemnité est fixée à une demi-mine d'argent, ou trente sicles, c'est-à-dire 252 grammes.

b. d'un fils de muškenum § 208

§ 208. Quand la victime est un fils de muškenum, son meurtrier devra payer à ses héritiers un tiers de mine d'argent ou vingt sicles, c'est-à-dire 168 grammes d'argent.

La différence entre les indemnités à verser permet de mesurer la différence établie entre les membres de ces deux classes.

Les §§ 207-208 parlent seulement d'un meurtre involontaire ; le C. H. ne contient aucune loi sur le meurtre volontaire. Il est toutefois évident que les assassins étaient sévèrement punis dans la société babylonienne. Le soin avec lequel devait être prouvé le défaut d'intention volontaire chez l'auteur de blessure ou de mort §§ 206-208 en est une preuve évidente. Il résulte des §§ 196, 197 et 200, relatifs à des mutilations et à des blessures, qu'au moins on appliquait la peine du talion à l'assassin. Le législateur n'aura pas voulu légiférer pour un cas qu'il jugeait évident ; il est possible aussi qu'on ait laissé le soin de tuer le meurtrier au plus proche parent de la victime, qui alors aurait joué le même rôle que le « vengeur du sang » chez les Hébreux, Nomb. XXXV, 19 ss, Deut. XIX 6, 12 ; Jos. XX 3, 5, 9 ; 11 Sam. XIV 14.

Le Code de l'Alliance, contient des lois sur le meurtrier involontaire puis volontaire :

Exode XXI 12. « L'homme qui, ayant frappé, a tué, sera tué.

13. Mais celui, qui n'a pas eu l'intention (de tuer), mais à la main duquel Elohim a fait rencontrer (sa victime), j'établirai pour lui un lieu où il pourra fuir.

14. Mais si un homme agit d'une façon criminelle contre son prochain pour le tuer par ruse, vous l'enlèverez même de mon autel pour le tuer. »

Comme on le voit, le Code de l'Alliance, applique la peine du talion à tout meurtrier, volontaire ou involontaire, v. 12. Cependant celui qui a tué involontairement peut échapper à la mort en allant dans une ville de refuge. Deut. IV 41 ss, XIX 1 ss ; Nomb. XXXV 13 ; Jos. XX 1-6, tandis qu'il est impossible au meurtrier volontaire d'échapper ainsi à la mort.

Le principe du C. H. suivant lequel le dommage causé par un meurtre involontaire, doit être réparé

par une indemnité est plus équitable, plus pratique et caractéristique d'une civilisation plus avancée que le principe du talion appliqué dans C.A. Cependant ce principe est mitigé dans C.A. puisque l'occasion est fournie au meurtrier involontaire d'échapper à la mort.

Le C. H. n'a pas envisagé le cas où la victime d'un meurtre serait un esclave, ce qu'il a fait pour le cas d'un œil crevé, d'un os brisé § 199, d'avortement et de mort par suite de coups §§ 214, 215. Comme il s'agit d'une rixe dans les lois §§ 206-208, le législateur babylonien n'a pu supposer qu'un homme libre puisse jamais se commettre dans une lutte avec un esclave. D'ailleurs si par impossible un esclave était tué dans une rixe avec un homme libre, les §§ 213, 214, 219, 231, obligent le meurtrier ou bien à rembourser son prix à son propriétaire, ou bien à lui fournir un remplaçant de valeur égale. Dans le fait que le § 208 suppose la possibilité d'une rixe entre un homme libre et un *muškenum*, on peut conclure à la supériorité, au point de vue social, des *muškenum* sur les esclaves.

Le Code de l'Alliance non plus n'a pas envisagé le cas d'une lutte entre un homme libre et son esclave. Mais il a légiféré sur un cas ignoré par C. H., celui de la mort ou des mutilations causées par des coups donnés par un maître à son esclave. La loi mosaïque relative à la première éventualité est ainsi formulée :

Exode XXI 20. « Si un homme frappe son esclave ou sa servante avec le bâton et s'il meurt sous sa main, il sera certainement vengé.

21. Mais s'il se tient debout un ou deux jours, il ne sera pas vengé, parce qu'il est son argent. »

Que le meurtre soit involontaire, on en a la preuve dans l'instrument avec lequel l'esclave a été frappé, le bâton réservé à cet usage (présence de l'article), qui n'est pas naturellement une arme capable de tuer. Si le législateur insiste sur le caractère inéluctable de la vengeance, il se tait sur le mode dont celle-ci doit être exercée. Cependant il ne s'agit pas de la peine de mort ; le législateur l'aurait dit tout comme aux vv. 12 et 14. De plus ces lois vv. 12 et 13 concernent le cas de meurtre d'un homme libre et le C.A. frappe de sanctions différentes les mutilations ou blessures faites aux hommes libres et aux esclaves. D'ailleurs le v. 21, qui exempte de toute peine le maître, si son esclave survit un ou deux jours, confirme l'opinion suivant laquelle ce maître, innocenté en cas de survie aussi courte, ne devait pas être tué dans le cas de la mort instantanée de son esclave causée involontairement. La vengeance consistait peut-être en une indemnité à payer aux héritiers de la victime, ou une amende à verser au sanctuaire ou en châtiments corporels... Peut-être le législateur a-t-il voulu laisser au maître la liberté de s'arranger avec les héritiers de sa victime.

C'est pour favoriser le maître, que le C.A. a admis que, si l'esclave survivait un ou deux jours, le rapport de causalité entre les coups et la mort ne pouvait être suffisamment établi et qu'ainsi le maître ne devait pas subir d'autre peine que la perte d'un esclave qu'il avait acheté.

Quant au meurtre volontaire des esclaves par leurs maîtres, nous pensons, avec Baeutsch, qu'on lui appliquait le v. 14 comme pour les hommes libres.

Exode XXI 26. « Si un homme frappe l'œil de son esclave ou l'œil de sa servante et le détruit, il l'enverra en liberté, en compensation de son œil.

27. Et, si la dent de son esclave ou la dent de sa servante tombe, il l'enverra en liberté, en compensation de sa dent.

La loi C. H. § 199, parle également d'œil crevé à un esclave ; toutefois en dépit de l'identité d'objet matériel, les cas envisagés par les deux codes sont très différents. Dans Exo. XXI 26, c'est un maître qui crevé les yeux accidentellement à son esclave, tandis que dans § 199, c'est un homme qui crevé intentionnellement l'œil de l'esclave d'un autre homme. Le C. H. ne se préoccupe pas du cas d'un œil crevé à un esclave par son maître. Dans la société babylonienne, un maître avait le droit d'infliger des mutilations à son esclave, même volontairement. On l'a vu au § 199, l'esclave babylonien ne recevait aucun dédommagement pour son œil crevé ou un de ses os fracturés par un tiers ; l'indemnité était versée intégralement à son maître. Dans la législation hébraïque, l'esclave lui-même était dédommagé par l'affranchissement pour une mutilation que son maître lui avait causée même involontairement.

Cette comparaison du C. H. et du C.A. permet de conclure que l'esclave hébreu était traité avec beaucoup plus d'humanité que l'esclave akkadien. L'esclave accadien était la chose de son maître sur laquelle celui-ci avait le droit de vie ou de mort. Il en était tout autrement de l'esclave hébreu. Remarquons avec Baeutsch que, dans les textes Exode XXI 20, 21, 25, 26, ces lois du Code de l'Alliance devaient concerner tous les esclaves, hébreux et étrangers, *comm. Exode, pp. 194, 195.*

5. Avortement et Mort causés par les coups d'un homme libre §§ 204-214

La cause unique des dommages envisagés en cette matière est indiquée dans la première loi § 209, ll. 23-25 : ce sont les coups donnés par un homme libre à une femme enceinte. Qu'elle soit fille d'homme libre, §§ 209-210, de *muškenum*, §§ 211-212, ou esclave §§ 213-214, c'est toujours un homme libre qui est présenté comme l'ayant frappée.

Les coups ont pour conséquence de causer en tout cas l'avortement de la femme et quelquefois de la tuer.

Cette section est rédigée en six articles suivant un plan absolument régulier et symétrique. Pour chacune des trois classes de la société, on distingue deux articles distinguant l'avortement seul et celui qui est suivi de mort.

La même matière est traitée dans le code pré-hammourabien §§ 18 et 19, dans le *Recueil de lois assyriennes* §§ 21, 51-54 et dans le Code de l'Alliance Exo. XXI 22-23.

L'avortement est rendu chaque fois par l'expression *ša li-ib-bi-ša uš-la-di-ši*.

Libbum signifie « cœur ». Avec le verbe jeter ce mot doit être entendu au sens matériel, et il peut présenter trois significations, qui toutes conviennent ici : *intérieur, entrailles, sein*. Dhorme nous dit en effet qu'en akkadien les mots *libbu* « cœur » et *qirbu* « intérieur » s'interchangent et que « l'extension du cœur à toutes les parties internes permet aux Assyriens d'employer le pluriel *libbê* dans le sens d'« entrailles » ou de donner à *libbu* la signification de « sein maternel »... La formule akkadienne *šit libbi* « ce qui est sorti du cœur » représentera le rejeton de l'homme, le fils de ses entrailles ». *L'emploi métaphorique, Rev. Bib.*

§ 209

23-27. Šum-ma a-wi-lum marat a-wi-lim im-ḥa-aš-ma ša li-ib-bi-ša uš-ta-di-ši

28-30. 10 šiqil kaspim a-na ša li-ib-bi-ša i-ša-qal.

§ 210

31-32. Šum-ma sinništum ši-i im-tu-ut

33-34. marat-zu i-du-uk-ku

§ 211

35-38. Šum-ma marat MAŠ EN KAK (muškenim) i-na ma-ḥa-zi-im ša li-ib-bi-ša uš-ta-ad-di-ši

39-40. 5 šiqil kaspim i-ša-qal.

§ 212

41-42. Šum-ma sinništum ši im-tu-ut

43-44. mišil manê kaspim i-ša-qal

§ 213

45-48. Šum-ma amat a-wi-lim im-ḥa-aš-ma ša li-ib-bi-ša uš-ta-ad-di-ši

49-50. 2 šiqil kaspim i-ša-qal.

(1927), pp. 489 et 493. Nous pouvons donc traduire *ša li-ib-bi-ša* indifféremment par la chose de son intérieur ou de son sein.

uš-ta-di-ši est la forme causative *ištafal*, du verbe *nadû*, « jeter » ; d'où la traduction « lui a fait jeter ».

L'avortement est indiqué par des expressions identiques dans le code P-H §§ 18, 19 (*tablette A de Clay*, N° 28) et dans le *Recueil de L A* §§ 21, 51-54. Ce dernier substitue au verbe *nadu* « jeter » le verbe *šalu* « déposer », à la forme causative *ištafal*. La formule du Code de l'Alliance est différente « font sortir son enfant, son fœtus ».

A. Fille d'homme libre §§ 209, 210

a. avortement § 209

§ 209. L'emploi de la formule « fille d'homme libre » se retrouve dans le C. P.-H. §§ 18 et 19 et dans L A § 21. Le § 210 emploie le mot « femme » *sinništum*. « Fille d'homme libre » tout comme « fils d'homme libre », qui est si souvent usité dans le C. H., est une formule destinée à bien signifier la condition libre de la personne issue de parents libres, qu'elle soit mariée ou non. Toutefois Hammourabi ne parle pas du mari dans toute cette section. Il en est de même dans C. P.-H. §§ 18 et 19 et dans L A § 21. Le mari de la victime est mentionné au contraire dans Exo. XXI 22 et dans L A § 51, 52.

Le Code de l'Alliance suppose nettement le caractère fortuit des coups donnés à la femme enceinte : « Si deux hommes luttent et heurtent une femme enceinte... » Exode XXI 22. Il n'envisage pas le cas de coups donnés volontairement. Le C. P.-H. prévoient les deux cas : § 18 heurts accidentels, et § 19 coups directs. Dans C. H. §§ 209-214 il est question d'une femme enceinte frappée directement tout comme dans L A §§ 21, 51-53. Mais, étant donné le contexte de §§ 206-208, on pourrait se demander si celui qui volontairement avait frappé la femme enceinte avait réellement l'intention de la faire avorter ou de la tuer. Nous pensons toutefois que le législateur ne s'est pas préoccupé de cette question. Il n'oblige pas, comme pour les blessures et la mort occasionnées dans une rixe §§ 206-207, celui qui a occasionné l'avortement à jurer qu'il n'a pas agi sciemment. D'ailleurs l'homme, qui frappe une femme enceinte, doit prévoir la possibilité de l'avortement et même de la mort. La sévérité de la sanction du § 210 suppose une faute volontaire au moins dans sa cause.

Les sanctions de C. H. § 209, C. P.-H. §§ 18-19, L A § 21, Exode XXI 22 ont ce caractère commun d'imposer des indemnités d'ordre pécuniaire. Les dix sicles d'argent imposés par C. H. § 209 correspondent à ce que C. P.-H. impose pour l'avortement non coupable § 18 et à la moitié de ce qu'il inflige pour l'avortement coupable § 19. Exo. XXI 22, laisse au mari la liberté de fixer le montant de l'indemnité. Outre une amende de 2 talents et de 2 mines de plomb, L A § 21 décreète que le coupable recevra 50 coups de bâton et fera un mois de corvée royale. Cette dernière pénalité paraît la plus forte, mais pour en être absolument certain, il faudrait être fixé sur les valeurs relatives de l'argent et du plomb à ces époques.

Dans les lois L A §§ 51-53, la sanction est d'un genre tout différent ; elle impose le remplacement de l'être vivant, à moins que le fœtus soit encore tout petit. Toutefois, d'après § 51, l'auteur de l'avortement doit être tué s'il s'agit d'un premier enfant.

§ 209

23-27. Si un homme libre a frappé la fille d'un homme libre et lui a fait jeter la chose de son intérieur (sein)

28-30. il pèsera dix sicles d'argent pour la chose de son intérieur.

§ 210

31-32. Si cette femme meurt,

33-34. on tuera sa fille.

§ 211

35-38. Si à la fille d'un muškenum par des coups il lui a fait jeter la chose de son intérieur (sein)

39-40. il pèsera cinq sicles d'argent.

§ 212

41-42. Si cette femme meurt

43-44. il pèsera une demi-mine d'argent

§ 213

45-48. S'il a frappé l'esclave d'un homme libre et lui a fait jeter la chose de son intérieur (sein)

49-50. il pèsera deux sicles d'argent.

b. suivi de mort. § 210

§ 210. Le même cas est prévu dans L A § 51 et Exode XXI 23. Les trois codes appliquent ici le principe du talion, mais de façons différentes. C. H. § 210, le législateur n'a cherché que l'équivalence matérielle et pour cela décrète la mort de la fille du coupable.

Au lieu de cette parodie cruelle du talion, les auteurs de L A § 51 et Exo. XXI 23 ordonnent la mort du coupable. La loi mosaïque dit simplement qu'il faut livrer « vie pour vie » *nēpheš* pour *nēpheš*, sans préciser de quelle vie il s'agit. Mais les principes de justice, qui animent tout le Code de l'Alliance, permettent d'affirmer sans hésitation qu'il s'agit de la vie de l'auteur des coups.

Dans les fragments du C. P.-H., qui nous sont parvenus, la mort de la mère n'est pas envisagée.

B. Fille de muškenum §§ 211, 212

a. avortement § 211

§ 211. Comme il n'est pas question du mari de la victime, il n'est pas sûr que le mari de cette fille de muškenum fût lui-même un muškenum. La chose est probable. Toutefois les §§ 175 et 176 où un esclave de muškenum épouse une fille d'homme libre, prouvent qu'on pouvait contracter mariage en dehors de sa classe sociale. Peut-être une fille de muškenum pouvait-elle devenir l'épouse d'un homme libre.

Comme l'amende équivalait à la moitié de celle qui est infligée pour l'avortement d'une fille d'homme libre, l'enfant d'une fille de muškenum ne valait donc que la moitié de celui d'une fille d'homme libre.

b. suivi de mort § 212

§ 212. La comparaison avec la loi § 210 prouve qu'une fille de muškenum avait beaucoup moins de valeur que celle d'un homme libre. Il n'y a pas en effet de commune mesure entre la peine de mort et une indemnité pécuniaire, surtout d'une demi-mine d'argent.

Évidemment c'était le mari de la défunte qui recevait l'indemnité.

C. Esclave d'homme libre §§ 213, 214

a. avortement § 213

§ 213. En comparant les indemnités de 10, 5, 2 sicles, infligées pour les avortements d'une fille d'homme libre, d'une fille de muškenum ou d'une esclave d'homme libre, on constate que l'enfant d'une esclave était estimé cinq fois moins que celui d'une femme libre et moins de la moitié de celui d'une fille de muškenum.

§ 214

51-52. Šum-ma amtum ši-i im-tu-ut

52-53. 1/3 ma-na kaspim i-ša-qal

§ 215

55-59. Šum-ma AZU (asum) a-wi-lam zi-im-ma-am kab-tam i-na GÍR NI
UD KA BAR (siparrim) i-pu-uš-ma a-wi-lum ub-ta-al-li-iṭ60-64. à lu na-kab-ti a-wi-lim i-na GÍR NI siparrim ip-te-ma i-in a-wi-lim
ub-ta-al-li-iṭ

65-66. 10 šiqil kaspim i-li-ki.

b. suivi de mort § 214

§ 214. La vie d'une esclave, comme celle d'une fille de muškenum valait infiniment moins que celle d'une fille d'homme libre, puisque seule le meurtre de cette dernière est vengé par la peine de mort. Les valeurs des vies d'une fille de muškenum et d'une esclave d'homme libre sont dans les rapports d'une demi-mine à un tiers de mine, ou de 30 à 20 sicles, c'est-à-dire que la vie de la fille de muškenum valait dix sicles de plus que celle de l'esclave d'homme libre.

Le propriétaire de l'esclave, percevait les indemnités pour le simple avortement comme pour la mort. Le § 199, stipule que le propriétaire reçoit l'indemnité pour les mutilations de son esclave. Dans la section suivante, relative aux honoraires et aux châtiments professionnels, c'est toujours le maître qui paie pour les opérations faites à son esclave §§ 217, 223 et qui reçoit les indemnités §§ 219, 220.

Le père de l'enfant de cette esclave pouvait être ou un esclave quelconque ou son maître. En effet un homme libre pouvait prendre une esclave *amtum* comme concubine, § 144, et §§ 170, 171.

Les lois §§ 213 et 214 s'expliquent mieux, si l'esclave, était la concubine de son maître.

On comprend alors pourquoi cette esclave femme est présentée comme dépendant de l'homme libre et non point de son épouse. Puis l'avortement était beaucoup plus sensible au maître, s'il s'agissait de son propre enfant : on conçoit dès lors que la loi § 213 ait imposé une indemnité ayant du rapport avec celles qui ont été fixées pour les avortements des filles d'homme libre ou de muškenum §§ 209, 211. Enfin, l'hypothèse d'une esclave concubine explique pourquoi la loi § 214 ordonne, non point de remplacer l'esclave morte par une autre esclave de valeur équivalente, comme dans §§ 219, 231, mais de payer une indemnité. En effet une esclave d'égale valeur aurait pu compenser un maître de la perte d'une esclave quelconque ; mais la perte d'une concubine à laquelle le maître était attaché, ne pouvait être compensée par une esclave de valeur matérielle équivalente. Dans ce cas, la meilleure solution était d'imposer un dédommagement en argent. Toutefois, l'indemnité due pour cette esclave est inférieure à celles qui est due pour une fille d'homme libre § 209 ou de muškenum § 211.

De tous les codes, que nous venons d'examiner, le *Recueil de lois assyriennes* traite le plus complètement la question de l'avortement, bien qu'il ne contienne que quatre lois §§ 51-54 (le § 21 étant une loi ancienne remplacée par § 51). Le C. H. n'examine que deux cas, la perte du fœtus et la mort de la mère, et il ne distingue pas, comme C. P.-H. et C. A. si le dommage a été causé par heurts ou par coups. Au contraire, L. A., dans ses quatre lois, envisage diverses circonstances qui peuvent modifier le cas. Afin de mieux proportionner la réparation au préjudice, il examine si la grossesse était avancée ou non, s'il y avait ou non un autre enfant, si c'est une prostituée *harimtu*, qui a avorté, enfin si l'avortement a été volontaire. L. A. § 54 punit par l'empalement et la privation de sépulture la femme s'étant livrée à des manœuvres abortives. On s'étonne que le crime de l'avortement volontaire n'ait point été prévu dans les autres codes. Il se peut que dans les sociétés babylonienne et israélite, ce crime était si peu fréquent que l'on ait négligé de légiférer à son sujet et qu'on ait laissé au mari ou à l'indignation publique le soin de le châtier.

L. A. seul ordonne de substituer un autre enfant à celui que l'avortement avait fait périr. Les autres codes infligent pour ce cas une compensation pécuniaire.

Pour le cas de mort de la femme enceinte, tandis que C. H. ordonne de tuer la fille du coupable, les autres codes punissent l'auteur du meurtre lui-même. Cf. notre travail sur le *Recueil de lois assyriennes III partie* — *Comparaison Muséon XLI 1-2*, pp. 27-32, tirages à part chez Geuthner, Paris.

VI. HONORAIRES ET PÉNALITÉS PROFESSIONNELS §§ 215-240

Le C. H. a légiféré pour cinq professions, celles du médecin §§ 215-223, du vétérinaire §§ 224-225, du tondeur ou chirurgien imprimant la marque d'esclave inaliénable §§ 226-227, de l'architecte §§ 228-233 et enfin du batelier §§ 234-240.

Pour cette classification, le rédacteur suit l'ordre de dignité ou d'importance. Les professions s'exerçant sur des êtres vivants sont placées avant celles qui ont des choses comme objet. Le même ordre a été suivi dans chaque groupe. Toutefois dans le premier groupe le vétérinaire est placé avant le chirurgien de l'esclave. Mais il faut se souvenir, que le C. H. estimait à une plus grande valeur le gros bétail que l'esclave.

1. Le médecin §§ 215-223

Il a été déjà question du médecin, à propos des blessures faites dans une rixe § 206. Son nom est rendu par deux signes, dont les valeurs idéographiques sont respectivement *mu* « eau » et *idu* « connaître ». Ainsi

§ 214

- 51-52. Si cette esclave meurt,
53-54. il pèsera un tiers de mine d'argent.

§ 215

- 55-59. Si le médecin a fait à un homme une blessure grave avec le poignon de bronze (bistouri) et a guéri cet homme,
60-64. ou s'il a ouvert la taie (ou : cataracte) d'un homme avec le poignon de bronze et a guéri l'œil de cet homme,
65-66. il prendra dix sicles d'argent.

le médecin *asu* est « celui qui connaît l'eau ». Cette étymologie s'explique parce que primitivement, pour la guérison des malades, on recourait au devin *bârû* « celui qui voit, regarde ». Pour se prononcer, celui-ci observait « l'huile sur l'eau ». D'où le *bârû* était appelé NI-ZU « celui qui connaît l'huile » ou A-ZU « celui qui connaît l'eau ». Or c'est ce second nom idéographique qui fut donné au médecin. Cf. Dhorme, *La Religion assyro-babylonienne*, pp. 294, 295. « Les anciens Sumériens nommaient le médecin *azu*, c'est-à-dire celui qui connaît l'eau, ou *iazu* « celui qui connaît l'huile ». Puisque ces mots sont aussi usités communément pour le voyant et l'écrivain, leur signification originelle provient de la divination par les coupes, et non de la manipulation de l'eau et de l'huile comme remèdes. Les Babyloniens et les autres peuples sémitiques plus tard ont transporté le mot *dsu* dans leur langue et l'ont réservé au médecin. » Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, p. 284.

Le long chapitre XIX consacré à la médecine dans le second volume de *Babylonien und Assyrien*, pp. 283-323, réunit les nombreux renseignements que l'on possède sur la médecine assyrienne et babylonienne. Ils proviennent de traités médicaux ou en lettres relatives à des malades datant des époques néo-assyrienne et néo-babylonienne. Il en est de même des *Prescriptions médicales assyriennes pour maladies d'estomac — contre le poison — pour maladies de poitrine et des poumons* dont Campbell Thompson a fait paraître les traductions dans la *Revue d'Assyriologie* XXVI (1929), p. 49 ss, XXV II (1930), p. 127 ss, XXXII (1934), p. 1 ss. Il n'y a que peu de copies hittites d'originaux babyloniens trouvées à Boghazkoï, qui datent du XIII^e s. av. J.-C. Aussi n'a-t-on que des renseignements indirects, notamment ceux du C. H. pour prouver que les études médicales avaient été entreprises beaucoup plus tôt. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 291-292, 317-318. De plus à l'heure actuelle, nous ne possédons qu'un très petit nombre de textes en écriture cunéiforme concernant l'activité opératoire du médecin mésopotamien. Le nombre de ces rares données vient d'être augmenté par *B M 55547 = CT XVII 50*, connu sous le nom de « Légende du ver ». D'après ce document, pour guérir du mal de dent, on prononçait une incantation contre le ver (c.-à.-d. le nerf) et on l'enlevait en enfonceant une aiguille dans la dent creuse, cf. David, *Une opération dentaire en Babylonie*, *R A O*, XXV (1925), p. 95. Au dire de Meissner, le C. H. est le seul document connu qui nous apprenne que le médecin intervenait parfois avec le couteau ou poignon de bronze.

Les soins donnés aux malades sont divisés en deux catégories : ceux qui exigeaient l'usage du couteau de bronze §§ 215-220 et ceux où on ne recourait pas à cet instrument. §§ 221-223.

A. Opérations avec le couteau de bronze §§ 215-220

L'instrument avec lequel opérait l'*asu*, est désigné par les signes GIR NI que l'on traduit par poignon, couteau d'opération, bistouri. Comme les fouilles n'ont pas encore livré des instruments de cette nature, il est impossible d'identifier sûrement le *gir-ni*. Puisque l'on s'en servait pour l'œil, il devait être assez délicat. Les signes sumériens UD KA BAR auxquels on donnait la valeur sémitique *siparrum* « bronze » indiquent la matière de cet instrument.

Dans les §§ 215 et 218 le législateur envisage deux opérations faites avec cet instrument en bronze. Au lieu de préciser la nature de la première, le rédacteur a simplement indiqué son effet : une blessure ou plaie grave. Nous sommes mieux renseignés sur la seconde opération : il s'agissait de guérir les yeux, et pour arriver à ce résultat, on ouvrait *ip-le*. Mais l'incertitude sur le sens du mot *na-kab-ti* empêche de savoir ce que le médecin ouvrait. Scheil pense qu'il s'agit « d'une taie ou d'une cataracte ». Ungnad propose une « fistule lacrymale ». Meissner pense que c'est la tempe qui était ouverte. Quoi qu'il en soit on sait qu'en Orient les ophtalmies sont fréquentes et variées. Aussi ne sommes-nous pas étonnés de constater que Hammourabi a légiféré sur les opérations aux yeux.

Le danger que présentaient les opérations à cette époque devait inciter les médecins à y recourir rarement et seulement pour des cas bénins. Toutefois ces petites opérations n'allaient pas sans risque. C'est pourquoi le législateur envisage le succès §§ 215-217 et l'insuccès de l'opérateur §§ 218-220. Dans le premier cas il fixe les honoraires du médecin et dans le second ses châtimens.

a. Honoraires en cas de succès §§ 215-217

ub-ta-al-li-it à la forme intensive signifie « fait vivre, guérit ». Les honoraires du médecin, qui a réussi l'opération sont proportionnés à la classe sociale du malade.

§ 215. pour un homme libre.

Dix sicles d'argent équivalaient au sixième d'une mine, soit à 84 grammes.

§ 216

67. Šum-ma mar MUŠ EN KAK (muškenim)

68-69. 5 šiqil kaspim i-li-qi

§ 217

70. Šum-ma warad a-wi-lim

71-72. be-el wardim a-na A ZU (asim) 2 šiqil kaspim i-na-ad-di-in

§ 218

74-78. Šum-ma AZU (asum) a-wi-lam zi-im-ma-am kab-tam i-na GÍR NI siparrím i-pu-uš-ma a-wi-lam uš-ta-mi-it

79-82. ù lu na-kab-ti a-wi-lim i-na GÍR NI siparrim ip-te-ma i-in a-wi-lim uḫ-tap-pi-id

83. ritta-šu i-na-ki-su.

§ 219

84-87. Šum-ma AZU (asum) zi-ma-am kab-tam warad muškenim i-na GÍR NI siparrim i-pu-uš-ma uš-ta-mi-it

88. wardam ki-ma wardam i-ri-ab

§ 220

89-92. Šum-ma na-kab-ta-šu i-na GÍR NI siparrim ip-te-ma i-in-šu uḫ-tap-da

93-94. kaspam mi-ši-il ŠĀM (šimi)-šu i-ša-qal

§ 216. pour un fils de muškenum.

L'honoraire était réduit de moitié. La vie ou la bonne santé d'un muškenum était évaluée à la moitié de celle d'un homme libre. Cinq sicles équivalent à 42 gr.

§ 217. pour l'esclave d'un homme libre.

Pour l'esclave, l'honoraire n'est que de deux sicles ou 16,8 gr. d'argent. La vie était donc estimée cinq fois moins que celle d'un homme libre et pas la moitié de celle d'un muškenum.

Le maître paie pour son esclave. Il ne pouvait en être autrement, puisque l'esclave était censé la chose de son maître et puisqu'il était dénué de toute ressource.

b. Châtiments en cas d'insuccès (mort ou perte des yeux) §§ 218-220

Les insuccès des opérations tentées par le médecin ont pour conséquence la mort du malade ou simplement la perte de son œil, suivant la nature de l'opération.

Ici, le législateur ne se préoccupe pas, comme pour les honoraires, de chacune des trois classes sociales, mais seulement des hommes libres § 218 et des esclaves de muškenum §§ 219, 220.

α. Pour un homme libre § 218

§ 218. Le châtiment du médecin est le même, qu'il ait tué son malade ou qu'il ait provoqué la perte de son œil. Outre que ces deux dommages ne sont pas comparables, la peine infligée est trop cruelle pour une opération manquée, surtout si elle n'a pour effet que la perte d'un œil. Mais un moyen sommaire et radical de châtier le médecin malhabile et de le mettre dans l'impossibilité de recommencer des opérations, malheureuses, consiste à lui couper les mains. N'oublions pas l'importance des yeux dans l'existence. D'ailleurs pour ne pas encourir le risque d'être châtié, le médecin n'avait qu'à ne pas intervenir dans un cas douteux. Les livres de médecine babyloniens et assyriens, nous dit Meissner, interdisaient au médecin de toucher à un malade quand il était sûr qu'il mourrait ou ne guérirait pas.

β. Esclave de muškenum §§ 219, 220

Pour l'esclave de muškenum il y a une loi spéciale pour chacune des deux opérations manquées. Si le C. H. n'a pas légiféré de la même façon pour l'esclave que pour l'homme libre, c'est qu'il le considère

§ 216

67. Si c'est un fils de muškenum,
68-69. il prendra cinq sicles d'argent.

§ 217

70. Si c'est un esclave d'homme libre,
71-72. le maître de l'esclave donnera au médecin deux sicles d'argent.

§ 218

74-78. Si un médecin a fait à un homme une blessure grave avec le poinçon
(bistouri) de bronze et a fait mourir cet homme,
79-82. ou bien s'il a ouvert la taie (cataracte) d'un homme avec le poinçon
(bistouri) de bronze et a détruit l'œil de cet homme,
83. On coupera ses mains

§ 219

84-87. Si le médecin a fait une blessure grave avec le poinçon (bistouri) de
bronze à l'esclave d'un muškenum et l'a fait mourir,
88. il rendra esclave comme esclave (un esclave équivalent).

§ 220

89-92. S'il a ouvert la taie (caratacté) avec le poinçon (bistouri) de bronze
et a détruit son œil,
93-94. il pèsera en argent la moitié de son prix.

comme une partie de la fortune de son maître. Or le dommage subi par un propriétaire n'est pas le même, si son esclave est tué ou s'il est seulement rendu borgne ou aveugle.

§ 219 *mort*. A ne considérer que la seule perte éprouvée par le maître, la sanction ordonnant qu'un esclave tué soit remplacé par un esclave aussi équivalent que possible est juste. Mais remarquons qu'il n'est pas tenu compte de la responsabilité de l'opérateur, qui peut avoir été ou non imprudent et par suite coupable. La législation sur les insuccès du médecin prouve que Hammourabi tient compte seulement du résultat de l'acte, et non de la responsabilité de l'agent.

§ 220. *perte de la vue*. Le législateur, estimant qu'un esclave, privé de la vue, avait perdu la moitié de sa valeur, condamne le médecin maladroit à ne payer que la moitié de son prix.

Quoique le code ne soit pas explicite sur ce point, nous pensons qu'il est question d'un esclave ayant perdu les deux yeux. Un esclave borgne n'aurait pas perdu la moitié de sa valeur.

Il est probable, si l'on s'en réfère au texte de C. H., que le médecin, dont l'intervention sur un esclave avait été malheureuse, pouvait soigner un homme libre. En effet, le législateur n'a ni fait couper les mains à ce mauvais opérateur ni formulé aucune interdiction contre lui. Pour expliquer une pareille tolérance, on peut admettre que le législateur était persuadé qu'un médecin devait déployer plus de soins pour soigner un homme libre qu'un esclave, étant donnée surtout la terrible sanction du § 218. D'ailleurs les personnes libres devaient être au courant des insuccès des opérations d'un médecin sur un esclave, et elles étaient libres de recourir ou non à ses services.

Comment expliquer l'absence de lois sur les insuccès d'un médecin dans des opérations faites à un muškenum et à un esclave d'homme libre ? Dire que l'auteur du code n'a pas considéré comme des dommages véritables la mort et la cécité d'un muškenum ou d'un esclave d'homme libre, est une supposition absurde en elle-même et interdite par les lois §§ 216, 217, 222 et 223 où des honoraires sont attribués au médecin ayant guéri un muškenum ou un esclave d'homme libre. A moins d'omission involontaire de la part du copiste, nous ne trouvons qu'une explication plausible. Le législateur aura voulu que l'on appliquât la loi § 218 aux muškenum aussi et les lois §§ 219, 220 aux esclaves d'homme libre aussi. Il aurait été aussi peu explicite par souci de brièveté. Et il aurait manifesté sa pensée par l'alternance des sujets des lois § 218 (homme libre) et §§ 219, 220 (esclave de muškenum).

§ 221

95-XIX, 2. Šum-ma A ZU (asum) NER PAD DU (ešmet) a-wi-lim še-bi-ir-tam uš-ta-li-im

3-5. ù lu še-ir-ḥa-nam mar-ša-am ub-ta-al-li-iṭ

6-9. be-el ši-im-mi-im a-na A ZU 5 šiql kaspim i-na-ad-di-in.

§ 222

10. Šum-ma mar muškenim

11-12. 3 šiql kaspim i-na-ad-di-in.

§ 223

13. Šum-ma warad a-wi-lim

14-17. be-el wardim a-na A ZU (asim) 2 šiql kaspim i-na-ad-di-in.

B. Honoraires pour guérisons de fracture de membre ou de nerfs (tendons) douloureux §§ 221-223

Ces lois fixent les honoraires dus au médecin pour des guérisons obtenues sans opération. Le législateur n'édicte pas de sanction contre le médecin qui ne guérissait pas son malade. Le châtement du médecin babylonien, qui ne parvenait pas à guérir son malade, consistait donc à n'être pas payé pour ses soins.

Sans doute l'usage de priver d'honoraires le médecin incapable de guérir son malade, est injuste au point de vue du médecin. Ce que l'on peut exiger de lui et ce qu'on doit lui payer ce sont des soins éclairés et dévoués, car on ne peut exiger une guérison, que la gravité de la maladie peut rendre moralement impossible ou qu'une circonstance fortuite peut empêcher. Mais si la privation d'honoraires pour des maladies soignées mais non guéries, est injuste pour le médecin, elle épargne un sacrifice bien pénible au malade qui n'a point obtenu le résultat qu'il espérait.

Dans la série des lois §§ 221-223, seul le § 221 énumère les maux traités par le médecin. Le premier 95-XIX 2 se retrouve avec les mêmes termes dans la section des coups et blessures §§ 197, 198, 199. C'est la fracture d'un os ou d'un membre. A défaut de renseignements sur les moyens de guérison employés par le médecin, il faut croire qu'il recourait aux procédés encore usités de nos jours : réajustement des fragments, immobilisation du membre etc. Le cas est simple et la nature est le principal agent de guérison.

Quant au second mal, on ignore le sens précis du terme *še-ir-ḥa-num*. Scheil considère *šir* comme le déterminatif « chair », et il traduit *ḥanum* par « viscère », parce que ce mot précède les termes *karšu* et *haše* qui signifient respectivement « abdomen » et « foie ». Cf. Del. *HWB* 283^b. Il serait alors question d'une maladie du ventre ou de l'estomac ; *karšu* a en effet ce double sens. Un document relatif aux maux d'estomac traduit par Campbell, prouve que les Assyriens n'étaient pas à court de remède pour guérir ce mal. *Rev. d'Assyr.*, 1929, pp. 47-87. D'après Ugnad *šerhanum* désignerait un « abcès » ; Meissner, pense qu'il est question de nerf ou de tendon. Ce dernier sens conviendrait bien au contexte précédent qui traite de fracture d'os et au contexte suivant où le malade est appelé « le maître de la blessure » l. 6 c'est-à-dire le blessé. Remarquons que le mot *šimnum* « blessure » indique dans la loi § 206, l. 6 la blessure faite dans une rixe et, dans les lois §§ 215, 218, 219, la blessure faite par l'opérateur. Mais il n'est pas question au § 221 de blessure occasionnée par une opération. A cause du contexte nous préférons le sens proposé par Meissner. Notons de plus qu'une maladie d'estomac ne se guérit pas rapidement, comme semblent le supposer les lois §§ 221-223.

Pour la guérison de ces deux maladies, les honoraires du médecin varient suivant la classe sociale de son client.

§ 221. *pour un homme libre guéri*, le médecin recevra cinq sicles d'argent, c'est-à-dire la moitié des honoraires dus pour une opération réussie § 215. Les guérisons obtenues sans opération ne faisaient courir aucun risque au médecin, mais elles lui rapportaient moitié moins qu'une intervention chirurgicale pratiquée avec succès.

§ 222. *pour un muškenum guéri*, le médecin recevait trois sicles d'argent, c'est-à-dire deux sicles de moins que pour une opération chirurgicale réussie § 216.

§ 223. *pour un esclave d'homme libre guéri*, le médecin recevait deux sicles d'argent. A la différence de ce qui a lieu et pour l'homme libre et pour le muškenum, ces honoraires sont les mêmes que pour une opération réussie § 217. Probablement il en était ainsi à cause du taux modique de ces honoraires et du peu de cas que l'on faisait de la vie de l'esclave.

On voit que nous ne sommes guère renseignés par le C. H. sur les interventions médicales dans le monde akkadien. Il n'est question que du traitement d'affections externes : ophtalmie, fracture, lésion du nerf ou du tendon. Nous ignorons le mal que le médecin s'efforce de guérir en faisant à son malade « une blessure grave » avec le poinçon de bronze. Mais de nombreux textes médicaux provenant des fouilles, complètent notre information. Ils sont, pour la plupart, de l'époque néo-assyrienne et, pour quelques-uns, de la période néo-babylonienne. Mais, à voir le caractère tout à fait primitif de la science médicale qu'ils supposent, on peut tenir ces textes pour des copies de textes plus anciens. Dans la *Revue d'Assyriologie* Campbell Thompson a traduit les *prescriptions assyriennes pour maladies d'estomac XXVI (1929), pp. 48-87, contre le poison XXVII*

§ 221

95-XIX, 2. Si un médecin a sauvé l'os (le membre) brisé d'un homme libre, 3-5. ou s'il a guéri le nerf (tendon ?) douloureux d'un homme libre, 6-9. le maître de la blessure (le malade) donnera au médecin cinq sicles d'argent.

§ 222

10. Si c'est un fils de muškenum,
11-13. il donnera trois sicles d'argent.

§ 223

13. Si c'est l'esclave d'un homme libre,
14-17. Le maître de l'esclave donnera au médecin deux sicles d'argent.

(1930), pp. 127-134, pour les maladies de poitrine et des poumons, XXXI (1934). Meissner a utilisé ces documents dans le chapitre sur « la Médecine » de *Babylonien und Assyrien II*, ch. XIX (1925).

Meissner énumère d'abord des dieux protecteurs de la médecine, dont le principal était Ea, « le Seigneur de l'eau », laquelle était d'un usage si fréquent dans l'art de guérir, que le médecin était appelé « celui qui connaît l'eau » *asu*. Les autres divinités de la médecine étaient la déesse Ninhursag, le dieu Ninarta et son épouse Gula, Ninazu « le seigneur des médecins » et son fils Ningischzida, dont le symbole, un serpent enroulé autour d'un bâton ou caducée, est encore aujourd'hui l'insigne des médecins. On croyait en effet que le serpent, en changeant perpétuellement de peau, retrouvait sans cesse sa jeunesse et ne mourait jamais. De toutes ces divinités, Gula est le plus souvent citée dans les textes médicaux traduits par Campbell. Mais ces documents prouvent que l'on invoquait aussi, dans les charmes ou les incantations, des divinités dont la puissance ne s'exerçait pas spécialement sur les maladies. On trouve en effet des invocations à Marduk, à Shamash, à Anu et à Nin-mah.

La croyance des assyro-babyloniens à la puissance des dieux sur les maladies, n'était pas purement spéculative, mais ils l'utilisaient aussi dans la pratique. Très souvent l'application d'un remède naturel était accompagnée de la récitation d'un charme, d'une incantation ou d'une invocation. Pour guérir un homme des effets d'un mauvais sort, qui lui attirait l'inimitié de tous, on devait réciter, pendant les onctions, le charme « sois favorable » (Shamash, Anu, dieux, roi, fils de roi, prince, homme, humanité, que mon nœud puisse être délié !) *RAO*, XXVI (1929), p. 84. On attachait un cataplasme, en invoquant les noms de Gula et de Nin-mah. Il y a des incantations pour les maladies d'estomac, certains troubles, l'empoisonnement la toux, etc... Le charme doit être récité trois fois et parfois sept fois pendant l'application d'un remède contre les maux d'estomac ou le poison *RAO*, XXVI, p. 77, XXVII, pp. 133 et 134. Certains de ces charmes équivalent à de véritables prières. Il y a une prière pour que le mal (poison) du serpent n'approche pas le roi, ne vienne pas dans l'homme *RAO*, XXVII, 128. Dans un cas d'empoisonnement, en plus d'un charme à réciter sept fois sur chaque côté, on doit adresser une prière à Marduk et à Gula pour la guérison XXVII, p. 133. Pour guérir de la toux, on récite un charme et on adresse une prière à Gula XXXI, p. 8. On pratiquait aussi l'exposition nocturne des remèdes devant un astre ou une constellation. Pour les maladies d'estomac, il est ordonné de placer les remèdes devant la chèvre du parc de Gula ou devant Vénus XXVI, 43, 53, 84. Or la constellation de la chèvre est l'emblème de Gula. Quant à la planète Vénus, elle est l'astre d'Ištar.

Bref, les Akkadiens réclamaient le secours des dieux par des incantations, des charmes et des prières, pour suppléer à l'insuffisance de leurs connaissances médicales.

Les documents traduits par Campbell, font allusion, à propos des maladies d'estomac, aux maladies de l'anus (fistule, hémorroïdes, diarrhée, constipation), à la rétention d'urine ; ils traitent du venin du scorpion, du serpent, de la morsure d'un serpent et d'insolation ; à propos du mal de poitrine, ils citent la toux et les crachements de sang. Meissner rapporte d'autres maladies, connues des assyro-babyloniens, par exemple celles de la tête, des yeux, des oreilles, du foie (jaunisse), du cœur, des nerfs, des os... pp. 297-303. Il nous dit que les documents médicaux décrivent ordinairement les symptômes de la maladie et prescrivent les remèdes et leurs modes d'emploi, mais certains textes sont de simples répertoires de maladies et des remèdes appropriés. Voici des exemples de diagnostics : « Si l'estomac d'un homme tient du feu, ne recevant ni nourriture ni boisson », « si un homme mange du pain, boit de la bière et son estomac le brûle », « si un homme est malade de souffles de vent », « quand le ventre d'un homme souffre à l'improviste », si cet homme a des vomissements, des souffrances le faisant crier, des insomnies ; « si le poison atteint tous les membres d'un homme » ; « si la poitrine d'un homme lui fait mal, son épigastre le brûle, son estomac est enflammé, s'il a les poumons troubles, le boire et le manger lent », « s'il est malade de la toux », « s'il crache le sang » etc.

Et voici quelques remèdes : absorption de médicaments sous forme de nourriture ou de breuvage, très souvent à jeun et parfois avec un chalumeau pour les breuvages. On fait vomir, au moyen d'une plume. On verse des drogues dans l'intérieur de l'anus (lavements) ; on donne des purgatifs. On frictionne les diverses parties du corps, surtout avec de l'huile. On fait des onctions sur l'estomac notamment. On étend de l'huile ou un autre médicament sur la peau, sur celle du dos, pour les poitrinaires. On arrose le corps avec de la bière. On bat les poumons durant sept jours. On fait prendre un bain d'eau de vitex. On pratique

des fumigations dans la bouche, les narines et l'anus. On applique des cataplasmes et des emplâtres. On met sur la nuque de l'or, de l'argent, du cuivre et du plomb, pour guérir les pourceaux. Contre le poison, on passe au cou un collier de 19 pierres, etc...

Les médicaments sont empruntés aux trois règnes animal, végétal et minéral. Mais, au dire de Meissner, et d'après les traductions de Campbell, le règne végétal était de beaucoup le plus utilisé, si bien que le mot *šammu* « herbe, plante », est l'équivalent de « médecine ». Meissner donne une longue liste de ces médicaments végétaux, dont plusieurs, notamment la célèbre « plante de vie », ne peuvent être identifiés *B. u. A., II, pp. 304-306*. Les documents traduits par Campbell, mentionnent : de l'huile (de cyprès, de cèdre, de myrrhe), des résineux (pin, sapin, cyprès, cèdre), de la myrrhe, du tamaris, de l'orge et de la fleur de blé, de la bière (kurunnu), du vin (parfois sucré), du sésame, des dattes, des figues, de la menthe, du vinaigre, de l'eau de roses, de la graine de lin, des branches de caprier ou d'accacia, du laurier, du thym, certaines racines, des fruits du pavot (que l'on faisait sécher, que l'on broyait et que l'on faisait boire dans de la bière), etc... La plupart du temps on mélangeait plusieurs de ces drogues (par ex. : 4, 6, 7, 13, 16, 21, 25) ; on les broyait ensemble, on les filtrait ou on les passait au tamis, on les versait dans de la bière, de l'eau, ou de l'huile, on les chauffait parfois jusqu'à l'ébullition, enfin on faisait boire ou on appliquait au malade le médicament ainsi composé, quand il était chaud, tiède ou froid. Souvent les proportions de chaque drogue sont indiquées et on recourt à la balance pour les évaluer.

Meissner cite des drogues empruntées au règne animal, *pp. 307 et 308*. On croyait, dit-il, que certaines parties du corps d'animaux ou que certains de leurs produits avaient une vertu curative, par ex. : tête de porc, morceau d'un crâne humain, parties sexuelles, œil et sang d'une poule, chair, sang, os, graisse, lait, fiente, etc... Contre les maladies d'estomac, d'empoisonnements ou de poitrine, nous avons constaté que l'on recourait au miel et au lait caillé, à l'urine, au fumier (de gazelle, de bœuf), à la graisse (d'un rognon de mouton), à de la cire, etc...

Enfin le règne minéral fournissait lui aussi des médicaments : pierre d'azur (lapis lazuli), gypse, chaux, alun, poussière de cuivre, différents sels, débris d'un fourneau, morceaux d'un pot de terre, poussière d'une porte ou d'une fosse, ou d'une maison ou d'un temple ou d'une ville abandonnée. Mais le grand remède du règne végétal, c'était l'eau, de puits ou de rivière. Outre de très nombreux emplois de l'eau, nous avons trouvé, dans les documents traduits par Campbell de l'or, de l'argent, du cuivre, du fer et de nombreuses pierres (19 contre le poison formant un collier). Cf. Meissner, *II, p. 309*.

Meissner a tiré de lettres de médecins ou de patients quelques renseignements intéressants sur le traitement des malades. En cas de maladie, les rois devaient se faire visite mutuellement ou tout au moins s'envoyer des messagers. Les cloîtres recevaient les femmes et surtout les prêtresses malades et dépourvues de domicile ; le soin des malades incombait aux habitantes du cloître qui, dès le temps de Hammourabi, s'acquittaient avec conscience de leurs obligations *p. 319*. On connaît des bulletins de santé, provenant, pour la plupart, des médecins de la Cour. Ceux-ci renseignaient le roi sur la santé de membres de sa famille, de personnages de la Cour ou de personnes dont il leur avait confié le soin. La bibliothèque d'Assurbanipal, contient notamment des lettres sur la santé d'Asarhaddon, d'un jeune frère d'Assurbanipal, du plus jeune fils d'Asarhaddon, de la mère et de l'épouse de ce dernier. D'autres fois, les médecins renseignent le roi sur la santé de chanteuses de la Cour ; ils l'informent du traitement et formulent des pronostics rassurants. Cf. Meissner, *pp. 320-323*.

On peut assigner trois causes principales aux caractères rudimentaire de la médecine assyro-babylonienne : l'observation superficielle des maladies ; le caractère empirique ou arbitraire des remèdes ; le rôle important de la magie.

Meissner dit avec raison que, au sujet de la médecine assyro-babylonienne, il faut discerner entre le peuple et les médecins. Il n'y a rien d'étonnant à ce que le peuple ait eu des conceptions vagues, bizarres ou enfantines sur les maladies. Ignorant la plupart du temps leur nom et leur nature, il désignait l'état maladif par un terme général *maššu, šili'ū, šimmu* « maladie ». D'après les §§ 215, 221, l'auteur du C. H. n'est guère plus précis, ce qui n'a rien d'étonnant étant donnée l'antiquité de ce document. Très souvent le peuple attribuait les maladies à la puissance des dieux infernaux ou hostiles. Il pensait qu'une épidémie de peste n'était pas autre chose qu'une grande manducation du dieu de la peste... Cf. Meissner, *II, pp. 287, 288*. Selon Meissner, les médecins adoptaient trop souvent les superstitions du peuple et ne possédaient pas une science médicale rationnelle. La grande cause en est que, pour des motifs religieux, on ne se risquait pas à faire l'autopsie des cadavres. On n'étudiait pas plus les animaux immolés pour les sacrifices que les soldats blessés à la guerre. On se contentait de supposer que les organes internes de l'homme étaient analogues à ceux de l'animal et de désigner les uns et les autres par les mêmes noms. C'est ce qui explique la confusion qui règne dans les dénominations des différents organes, malgré l'abondance de noms. Plusieurs organes, comme la vessie et la rate, ne sont même pas mentionnés, et on ne fait point de différence entre les nerfs et les tendons. Par contre le cœur, le foie, la bile, le sein maternel ont été particulièrement observés *p. 292*. D'autre part, observant que les passions et les émotions bouleversent l'être intérieur et que les imaginations, les idées, les souvenirs, les actes de volonté provenaient de l'intérieur de l'homme, les médecins répartirent les diverses manifestations de la vie de l'âme entre les divers organes internes du corps. Cette répartition est d'ailleurs fondée sur des observations superficielles, et les véritables fonctions des organes internes restèrent cachées aux anciens peuples. Dhorme remarque que les Sémites « ont totalement ignoré le travail du cerveau, même lorsqu'il s'agit des opérations, dont il est l'organe essentiel ». *L'emploi métaphorique, Rev. Bib. (1922), p. 489*. Le cœur n'était pas seulement considéré comme l'organe de tous les sentiments et de toutes les passions, ainsi que le font tous les peuples, mais encore comme le siège de l'intelligence. Les Akkadiens regardaient encore l'œil et l'oreille comme des organes véhiculaires de l'intelligence, parce qu'ils avaient remarqué que les connaissances arrivaient au cœur par leur intermédiaire. Ils pensaient que le foie était le siège des émotions sensibles, parce qu'il enflait sous leur impression. Cet organe a joué un rôle immense dans la divination. Les reins étaient le siège des affections secrètes, du désir et de la conscience. Le ventre était le réceptacle des opérations de l'âme. Les entrailles étaient le siège de la pitié en général ; le sein maternel celui de la tendresse d'une mère pour ses enfants. Dans le nez on localisait la colère, l'orgueil, le dédain. Parce que la section de la gorge causait la mort instantanée et aussi parce que le souffle vital

s'exhale de cette organe, les akkadiens pensaient qu'il était le siège de l'âme, du principe vital et ils lui en donnaient le nom *napištu* (âme, vie), etc... Meissner *II*, pp. 292, 293. Et aussi Dhorme, *L'Emploi métaphorique Rev. Bib.*, 1920, p. 492 ; 1921, p. 531 ; 1922, pp. 489-517.

La médecine antique a parlé d'abord des maladies comme l'on parlait des démons : la maladie saisit l'homme, le lie, le jette, le mange. On attribuait la cause de la maladie aux démons, et non à l'état des parties du corps... Toutes les fois où l'on n'avait pas reconnu de signe extérieur de la maladie, on pensait que la mort avait eu lieu sans maladie. Bref, par suite d'une observation déféctueuse, les médecins antiques n'ont décrit que des symptômes extérieurs et ils n'ont pas discerné les traits caractéristiques des maladies.

Un second caractère de la médecine assyro-babylonienne, c'est l'empirisme, bien plus, l'arbitraire dans la prescription des médicaments. Les tablettes médicales, assignent à une même maladie, une très longue liste de médicaments très différents. Il est évident que les médecins, qui proposaient tant de drogues hétérogènes, n'avaient éprouvé l'efficacité d'aucune d'entre elles. Aussi, à tout hasard, proposaient-ils de multiples tentatives, des tâtonnements perpétuels. La plupart des ordonnances médicales, ne déterminent pas les quantités à employer, qui étaient donc laissées à l'arbitraire du malade ou de ceux qui le soignaient. On trouve aussi une preuve de cet empirisme dans la nature absurde ou dégoûtante de beaucoup de médicaments. Parmi les recettes contre la toux figure celle-ci : « prendre dans la bouche une quantité de sel *asaltu*, le laisser se dissoudre et avaler l'eau ; alors boire un épais bouillon de viande de cochon, de plus boire de la bière et du miel, répéter cela trois jours ». Contre la fièvre, on recourait à la concombre puante. Pour faire passer l'ivresse, on faisait avaler des semences de cinq plantes écrasées dans du vin. Au cas, où ce médicament n'aurait pas réussi, on pouvait prendre onze plantes, les écraser ensemble et les faire boire dans de l'huile et de la boisson fermentée, avant l'approche de Gula, avant le lever du soleil, avant que personne n'ait embrassé le malade. Celui-ci sera certainement guéri, au dire de l'ordonnance. Il y a encore d'autres recettes que nous nous dispensons de citer à cause de leur caractère ridicule ou inconvenant. Cf. Meissner, *Bab. und Ass.*, *II*, pp. 315-317.

Enfin, la médecine assyro-babylonienne, est étroitement inféodée à la magie. En Mésopotamie, même les vrais médecins ne se sont jamais affranchis de la magie. Croyant que certaines maladies étaient causées par des démons, ils leur ont donné les noms de ces démons. Pour les guérir, ils ont combiné des remèdes naturels avec des prescriptions magiques ou des conjurations. Ainsi ils ont donné à la jaunisse grave le nom du démon *Aššazu* et, pour la guérir, ils ont formulé l'ordonnance suivante : « écraser une grosse couleuvre et la boire dans de la boisson fermentée. Alors le démon *Aššazu* se taira ». Pour rendre la puissance sexuelle, il fallait « couper la tête d'un faucon mâle, jeter son sang dans de l'eau, avaler son cœur, placer ce liquide sur un fourneau et le donner à boire à la personne impuissante au lever du soleil ». Meissner, *II* 316. Si les remèdes naturels ne soulagent point le malade, le médecin assyro-babylonien a recours à la sorcellerie. C'est pourquoi des textes purement médicaux sont entremêlés de prescriptions magiques et de conjurations. Aussi combinait-on les remèdes naturels, les rites magiques et les conjurations. Par exemple un malade, souffrant de coliques, sera soulagé, si on l'assoit sur un bateau et s'il y récite une conjuration déterminée. A l'homme, qui souffrait de vents déplacés, le médecin promettait la guérison, si, pendant son onction avec une langue de chien et de l'huile, il récitait la formule de sorcellerie suivante : « Vent du feu, vent, vent, parent ? des dieux, toi, vent, qui sort entre excréments et urine, et dont le trône est placé près des dieux tes frères. » Meissner, *II*, p. 314.

Il semble bien que les médecins attribuaient un pouvoir magique à la célèbre « plante de vie ». Ils prétendaient qu'il suffisait d'en mettre dans ses narines pour être guéri de toutes les maladies. Malheureusement, cette plante était introuvable, et les médecins avaient beau jeu à déclarer plusieurs maladies inguérissables. Meissner, *II*, p. 317.

Les lettres concernant les maladies dit Meissner, prouvent « d'une façon également significative que la science médicale, en Babylonie et en Assyrie, n'a jamais été conçue comme séparée de la magie, mais qu'elle en est toujours restée très dépendante. *Ašarhaddon*, qui croyait que ses maladies avaient pour cause ses péchés envers les dieux, a besoin d'être rassuré par son médecin, qui lui écrit : « Il n'y a pas de péché. *Aššur*, *Šamaš*, *Bel* et *Nabu* te guériront. » Dans son ordonnance, un célèbre médecin, *Arad-Nanaš*, prescrit de faire des offrandes aux dieux. Si le plus jeune des fils d'*Ašarhaddon* est malade, un vieux prêtre se hâte d'avertir que cette fièvre n'a pas pour cause le péché et qu'on doit faire aux dieux les sacrifices ordinaires. Cf. Meissner, *II*, pp. 322-323.

2. Le vétérinaire §§ 224, 225

Ces deux lois traitent d'un vétérinaire ayant fait une opération grave à un bœuf ou à un âne. Mais le § 224 suppose que cette opération est faite avec succès, tandis que le § 225 envisage le cas où elle entraîne sa mort.

Le vétérinaire est appelé dans le C. H. « médecin des bœufs, des ânes ».

Les bœufs et les ânes, chez les Sémites, constituent le gros bétail, par opposition aux moutons et aux chèvres qui forment le petit bétail. Pour avoir moins de valeur que le gros bétail, celui-ci avait certainement son prix. A moins d'admettre l'existence d'un usage non codifié, on peut croire que les gens d'Akkad et de Sumer appliquaient au vétérinaire soignant le petit bétail les lois concernant les soins donnés au gros bétail. Cette application était très facile dans le cas où l'honoraire et la pénalité du vétérinaire représentaient une fraction du prix de l'animal, comme c'est le cas dans § 225.

Dans le Code de Ham., pas plus que dans la Genèse, il n'est question du cheval. C'est que cet animal n'est originaire, ni de la Mésopotamie, ni de Kanaan, mais bien du pays des Hittites (Cappadoce) et de l'Elam. Hrozní a traduit un traité d'hippologie : *L'entraînement des chevaux chez les anciens Indo-Européens, d'après un texte mitannien-hittite provenant du XIV^e s. av. J.-C.* Cf. Conteneau, *La Civilisation des Hittites et des Mitanniens*, pp. 88, 89. « Le cheval fut connu et utilisé depuis une haute antiquité dans les pays qui en sont producteurs ; il pénétra peu à peu en Mésopotamie, mais il fallut sans doute l'invasion des Hyksos, qui avaient mis au point une charrierie de combat traînée par des chevaux, pour généraliser l'emploi du cheval dans les pays qui commençaient seulement à s'en servir. » Conteneau, *ibid.*, p. 123. « A l'origine, les Sumériens semblent ne connaître que l'âne qu'ils désignent par son idéogramme ; plus tard, lorsque le cheval

§ 224

- 18-23. Šum-ma A ZU (asu) alpim ù lu imerim lu alpam ù lu imeram ši-im-ma-am kab-tam i-pu-uš-ma ub-ta-al-li-it
 24-28. be-el alpim ù lu imerim ŠI 6 IG (šedušti) kaspim a-na A ZU (asim) ID-šu i-na-ad-di-in.

§ 225

- 29-32. Šum-ma alpam ù lu imêram ši-im-ma-am kab-tam i-pu-uš-ma uš-ta-mi-it
 33-35. ŠI 5 IG (hamušti) šimi-šu a-na be-et alpim ù lu imerim i-na-ad-di-in.

§ 226

- 36-40. Šum-ma ŠU I (gallabum) ba-lum be-el wardim ab-bu-ti warad la še-e-im ú-gal-li-ib,
 41-42. ŠID LAL (ritti) ŠU I (gallabim) šu-a-ti i-na-ak-ki-su

apparaît, il est désigné chez les Sumériens par une périphrase qui signifie « l'âne de la montagne » (et plus spécialement de l'est) » *ibid.* Dans des tablettes de comptabilité, datant des dynasties d'Ur et d'Agadé (2400-2800), le P. Scheil a trouvé des allusions au mulet. Le P. Scheil reproduit une tablette de comptabilité proto-élamite, rapportée de Suse en 1913 par M. de Mecquenem, où très facilement on reconnaît à peu près 185 têtes de chevaux, Scheil, *L'époque du cheval en Elam et en Basse-Mésopotamie*, Paris, Geuthner, 1924. Des présages, que l'on dit dater de Sargon l'Ancien (vers 2637-2582), sont tirés de la façon de monter sur un char traîné par des chevaux. L'épopée de Gilgameš connaît le cheval *sisu* « tu as aimé le cheval, fier dans le combat » *tab. VI, 53-57*. Mais Conteneau remarque que les copies de ces textes que nous possédons sont de basse époque et qu'elles peuvent avoir subi des remaniements. Dans un chant dédié à la déesse Nintud datant de la I^{re} dynastie babylonienne, vers 2000, il est question du « cheval de la ville de Shuruppak ». Conteneau rapporte que, dans les tombes royales les plus anciennes d'Ur, le squelette de l'animal qui traînait les chars était celui d'un âne. A Suse, sur les vases peints de la nécropole (antérieurs à 3000 av. J.-C.), figurent des équidés qui sont distincts de l'âne. A Suse encore, on a trouvé une plaquette sur une coquille marine représentant un cheval sauvage. De tout ceci, M. Conteneau conclut : Les textes ne parlent, d'une façon certaine du cheval en Mésopotamie qu'à partir de 2000 ans avant notre ère. « Au cours du III^e millénaire, l'Asie Occidentale connaît l'âne, et sans doute l'hémione (mulet) qui tient la place du cheval ; à ce moment là, l'Elam et la Cappadoce procèdent au dressage du cheval... Au premier millénaire, l'Asie Mineure (chevaux Niséens) et la Perse restèrent réputées pour l'élevage des chevaux » *op. cit.*, pp. 125, 126.

Si-im-ma-am kab-tam « une blessure grave » résultant de l'opération, comme pour les hommes §§ 215, 218-220. Mais il n'est pas question du poinçon ou couteau de bronze. L'instrument était peut-être analogue à celui, qui était employé pour les opérations humaines.

A. Guérison de l'animal, honoraires dus § 224

§ 224. Remarquons l'absence du mot *sicle* devant argent. De fait, un sixième de sicle d'argent serait un honoraire bien minime pour la réussite d'une opération grave faite à un bœuf ou à un âne. Le sicle valant 180 še et pesant 8 gr., un dixième de sicle équivaldrait à 30 še et pèserait 1 gr. 41. Pour une opération bien réussie à un esclave, son maître devait payer au médecin deux sicles d'argent §§ 217 et 223. Enfin le § 225 stipule que le vétérinaire, qui par son opération aura occasionné la mort de la bête, devra payer un cinquième de son prix.

Aussi nous pensons que le terme *simi-zu* « son prix » doit être suppléé après *šedusti* « sixième ». Par inadvertance le copiste l'aura omis ou lui aura substitué *kaspim* « argent ». Cet honoraire ne paraît pas trop élevé pour une opération permettant de réemployer un animal que la maladie rendait inutilisable. Il est vrai, que d'après les §§ 216 et 223, le propriétaire doit donner au médecin, pour avoir opéré son esclave avec succès, non pas une part du prix de celui-ci, mais deux sicles d'argent. Mais la parité absolue est d'autant moins requise entre l'esclave et le bétail pour les opérations couronnées de succès, qu'elle n'existe pas pour les opérations manquées. Dans ce cas, le médecin devra rendre « esclave pour esclave » § 219, et payer un cinquième du prix de l'animal, s'il s'agit d'un bœuf ou d'un âne.

B. Mort de l'animal, pénalité encourue § 225

§ 225. Le vétérinaire devra payer au propriétaire du bœuf ou de l'âne un cinquième, suivant Ungnad, un quart, suivant Scheil, de son prix. Il n'apparaît pas nettement si le signe indique 5 ou 4. En tout cas l'indemnité due par le vétérinaire au propriétaire est supérieure à l'honoraire qu'il doit recevoir, s'il guérit la bête. Cette différence provient peut-être de ce qu'un animal malade n'est pas complètement inutilisable et aussi du fait que cette pénalité est une sanction infligée au vétérinaire maladroît.

Le médecin qui tue un esclave ou lui crève un œil est condamné plus sévèrement que le vétérinaire qui tue un bœuf ou un âne. Au lieu de payer le quart ou le cinquième de l'esclave, le médecin maladroît rendra esclave pour esclave, en cas de mort, ou payera la moitié du prix de l'esclave, auquel il a crevé

§ 224

18-23. Si le médecin d'un bœuf ou d'un âne a fait une blessure (opération) grave à un bœuf ou à un âne et l'a guéri,

24-28. le maître de bœuf ou de l'âne donnera au médecin pour son honoraire un sixième d'argent (de son prix) ?

§ 225

29-32. S'il a fait une blessure (opération) grave à un bœuf ou à un âne et l'a fait mourir,

33-35. il donnera au maître du bœuf ou de l'âne un cinquième (ou : un quart) de son prix.

§ 226

36-40. Si un gallabum (barbier), sans (l'autorisation du) maître de l'esclave a rasé la marque d'esclave inaliénable,

41-42. on coupera les mains de ce gallabum (barbier).

un ceil. Cette diversité de traitement est due, non à une plus grande valeur de l'esclave, que les Babyloniens n'estimaient pas plus qu'un animal, mais au fait qu'un propriétaire peut tirer d'un bœuf ou d'un âne tué un certain parti, tandis qu'un esclave tué ne lui sert plus à rien.

3. *Barbier ayant rasé à un esclave, sans l'autorisation de son maître, sa marque d'esclave inaliénable* §§ 226, 227

On traduit les deux idéogrammes ŠU I et leur valeur phonétique *gallabum*, par *tondeur*, *barbier*. Ce qu'il rase, c'est l'*abbuttum*, la « marque d'esclave » ; voir les §§ 226, 227 et § 146. Une des lois familiales suméro-accadiennes est ainsi conçue : « Si un enfant dit à son père : tu n'es pas mon père, il le rasera, lui mettra l'*abbuttu*, puis il le vendra pour de l'argent. »

Dhorme est parvenu à pouvoir dire : « l'*abbuttu* était une tresse de cheveux qu'on rabattait sur le front des esclaves ». *L'emploi métaphorique*, *Rev. Bib.*, 1921, p. 520. D'après Dhorme, *multatu*, dérivé de *muttu* (front), désignait « la couronne de cheveux que les Assyriens et les Babyloniens laissaient tomber au-dessous de leur fronteau... Un simple coup d'œil sur les sculptures ou gravures assyro-babyloniennes, qui représentent des personnages, permet de constater que la *multatu*, ou chevelure frontale, se partageait artistiquement en deux nattes retombant de chaque côté du visage et se terminant en boucle. » Faire disparaître cette *muttatu* était une peine infamante. C. H. § 127 ordonne de raser la *multatu* du calomniateur d'une prêtresse ou d'une épouse. Cependant cette pénalité n'équivalait pas à l'imposition d'une marque d'esclavage. Dans C. H. § 127 il n'est aucunement question de servitude. Les lois familiales sont significatives à ce sujet : L'enfant ayant renié sa mère aura sa *multatu* rasée *multazzu ugalbû* et sera banni, mais sans être esclave, tandis que l'enfant ayant renié son père sera rasé, aura l'*abattu* et sera vendu (en esclavage). De la comparaison entre l'*abattu* et la *multatu* il résulte que ces deux marques se trouvaient sur le front, ce qui est confirmé par le fait que, pour la libération des esclaves, on a le choix entre : « raser l'*abbutu* » et « purifier le front ». Enfin Dhorme remarque que l'un des sens d'*abbuttu* est « chaîne, tresse ». Aussi conclut-il : « Si la *multatu*, c'est-à-dire la couronne de cheveux qui ornait le front était la marque du citoyen, l'*abbuttu* était le symbole (tresse en forme de chaîne) de l'esclavage. La suppression de la *multatu* était la privation du droit de cité, la suppression de l'*abbuttu* arrachait l'esclave à la servitude. » *Ibid.*, pp. 519 et 520.

Quoique des pénalités sévères fussent édictées par les §§ 226 et 227 contre les coupables de rasage de l'*abbuttum*, cette marque d'esclavage n'était pas indélébile. Le Code de l'Alliance ordonnait d'imprimer une marque indélébile aux esclaves qui voulaient servir perpétuellement leur maître : « (Son maître le fera approcher d'Elohim (tabernacle, temple) et il le fera approcher de la porte ou de ses montants et il lui percera l'oreille avec un poinçon et il le servira toujours. » Exo. XXI 6.

Toutefois il n'en est pas ainsi chez les Babyloniens. Si l'*abbuttum* est une tresse de cheveux, comme le prétend Dhorme, on comprend qu'il était facile de la tondre ; c'est du reste, d'après les §§ 226 et 227 ce que fait le gallabum. De plus, on sait par les documents que l'affranchissement d'un esclave comportait deux cérémonies : l'une négative, la purification de son front, et l'autre positive, la consécration à une divinité. Or le document CT VI 29 (Sch. 37, KU III 740) Babylone, Ammi-ditana, relatif à la mise en liberté d'un esclave vendu en pays étranger et revenu dans sa patrie, selon § 280, prouve clairement que la rasage de l'*abbuttu* n'est autre que la purification. En effet, comme preuve de sa liberté, on dit à cet esclave : « tu es pur, ton *abbuttu* est rasé » *el-li-la ab-bu-ut-ta-ka gu-ul-lu-ba-at*. Les documents CT IV 42* (Sch. 23, KU III 25) Sippar, Sumula-ilum et P. 8 (Sch. 28, KU IV 786) Nippur disent que c'était le front de l'esclave qui était purifié. Or l'*abbuttum* se trouvait sur le front.

Les deux lois supposent que le gallabum a agi à l'insu du maître de l'esclave. Quand on relatait dans l'acte d'affranchissement la purification de l'esclave (Sch. 23-25, 27-29 et 37) et surtout quand on rédigeait un procès-verbal de la purification de l'esclave et de la rasage de sa marque, Sch. 28, le gallabum évidemment agissait d'après les instructions du maître.

Dans le cas § 226 le gallabum agit de sa propre initiative ; dans le cas § 227, il est trompé par un tiers.

§ 227

43-47. Šum-ma a-wi-lum ŠU I (gallabam) i-da-aš-ma ab-bu-ti warad la
še-e-im ug-da-al-li-ib

48-51. a-wi-lam šu-a-ti i-du-uk-ku-šu-ma i-na babi-šu i-ḥa-al-la-lu-šu

52-55. ŠU I (gallabum) i-na i-du-ú la ú-gal-li-bu i-tam-ma-ma ù-ta-aš-šar.

§ 228

56-59. Šum-ma DÍM (banum) É (bitam) a-na a-wi-lim i-pu-uš-ma ú-ša-
ak-li-il-šum

60-63. a-na 1 sar É (bitim) 2 šiqil kaspim a-na ki-iš-ti-šu i-na-ad-di-iš-šum.

A. De sa propre initiative § 226

§ 226. On coupera les mains à ce barbier comme au chirurgien maladroit § 218. C'était là un moyen radical mais cruel d'empêcher une récidive. Cette loi est un nouvel indice de l'âpreté avec laquelle les Akkadiens sauvegardaient la propriété.

B. trompé par un tiers § 227

§ 227. Le § 226 ne suppose pas que le gallabum ait agi à la prière de l'esclave. Dans le § 227 ce n'est pas l'esclave lui-même mais bien un homme libre *awilum* qui a trompé le gallabum. Ainsi se trouve confirmée la situation inférieure faite aux esclaves dans le C. H. Ils n'avaient rien à solliciter et, en tout cas, on n'avait à tenir compte ni de leurs prières, ni de leurs attestations.

Pourquoi le gallabum rasait-il la marque d'un esclave inaliénable, soit de sa propre initiative, soit à l'intervention d'un tiers ?

Le gallabum recevait un salaire toutes les fois qu'il rasait la marque d'un esclave ; il avait donc intérêt à pratiquer le plus souvent possible cette opération. L'appât du gain pouvait le porter à agir, sans s'être informé de la volonté du maître, et même à passer outre celle-ci. On ne voit pas l'intérêt qu'aurait eu ce barbier à agir par pure malice. Quant à l'homme qui trompait le gallabum, il pouvait agir lui aussi par intérêt ou par méchanceté. Un esclave, dont la marque d'esclave inaliénable avait été rasée, pouvait être vendu ; peut-être le trompeur désirait-il l'acheter. D'autre part la rasure de l'*abbutlum* était une des formalités d'affranchissement. Or un homme quelconque pouvait avoir intérêt à procurer l'affranchissement d'un esclave, qui pouvait lui promettre une récompense ou s'engager à travailler à son service au cas où il le ferait affranchir.

Dans ce cas, le vrai coupable est le trompeur qui, seul doit être châtié. La loi ordonne de le tuer, de l'enterrer au seuil de la porte de sa maison. Ainsi les membres de la famille de ce trompeur et leurs visiteurs seront mis dans la nécessité de fouler aux pieds sa tombe. Rappelons qu'au § 21, le brigand ayant perforé une maison « doit être tué et enterré devant la brèche. La loi § 227 présente le caractère de sévérité des diverses lois punissant les attentats à la propriété. Les §§ 6-11, 15, 16, 19, 21-22 condamnent à mort les voleurs.

Le châtimement infligé à celui qui trompe un barbier, est plus grave que celui de la loi § 226 punissant le gallabum qui a agi de sa propre initiative. Le barbier, dont c'était l'office de raser les *abbutum*, était-il considéré comme moins coupable qu'une personne étrangère à cette profession ? Mais la diversité des peines paraît tenir à la différence des situations. Couper les mains à un gallabum, c'était le mettre dans l'impossibilité à la fois de récidiver et de gagner sa vie par l'exercice de son métier. Pour le trompeur, il est clair que ce châtimement n'aurait eu aucune raison d'être.

Quant au gallabum, qui a agi par erreur, il sera libéré, pourvu qu'il prouve sa bonne foi par serment. Le rédacteur s'est servi du verbe *im* « jurer » comme dans les §§ 206, 207 (blessures ou mort causées involontairement dans une rixe, et non de la formule obvie *niš ilim* « par la vie du dieu », comme dans §§ 20, 103, 131, 249. Ce serment pouvait être prononcé au temple, devant les prêtres, ainsi qu'il est supposé dans § 9, VII, 36 et 37.

4. Le bâtisseur §§ 228-233

La première de ces six lois fixe l'honoraire dû pour la construction d'une maison, les cinq autres envisagent l'écroulement de la maison ou d'un mur.

Le fait que le législateur a prévu cet accident, constitue à lui seul un indice de la fragilité des constructions chez les Akkadiens et les Sumériens. L'examen des constructions mises à jour par les fouilles en Babylonie prouve que l'on employait des matériaux très défectueux. L'absence presque absolue de pierres et de bois en leur pays a forcé les Suméro-Akkadiens à recourir à d'autres matériaux pour les remplacer. Tout d'abord on fit des huttes avec des roseaux, très abondants dans la région. Puis on fit des briques avec la terre d'alluvion du pays. On employait deux sortes de briques. Les unes, séchées au soleil étaient appelées *libittu*. Pour leur donner plus de consistance, on ajoutait à la terre de la paille et des roseaux. Ces briques devaient ressembler à celles dont la fabrication était imposée aux Hébreux *lebenim* *Exod. I 14*. En effet le Pharaon, interdisant aux exacteurs de donner aux Hébreux de la paille hachée pour faire des

§ 227

- 43-47. Si un homme a trompé un gallabum (barbier) et s'il (le barbier) a rasé la marque (*abbuttum*) d'esclave inaliénable,
 48-51. cet homme, on le tuera et à sa porte on l'enterrera
 52-55. le gallabum, qui n'a pas rasé sciemment, jurera et il sera libéré.

§ 228

- 56-59. Si un bâtisseur a fait une maison pour un homme et la lui a terminée,
 60-63. l'homme lui donnera pour ses honoraires deux sicles d'argent par sar de maison.

briques, leur ordonna d'en trouver par leur propre initiative et de fabriquer le même nombre de briques. Les exacteurs mirent ainsi les Israélites dans le plus grand embarras *Exod. V 7-16*. Les briques ainsi fabriquées se détérioraient rapidement sous l'action de la pluie. Aussi les constructions de briques séchées au soleil étaient bientôt réduites en tas de terre, tandis que les briques cuites au feu étaient fort résistantes. Les habitants du pays de Sinear employèrent celles-ci, selon la Bible, pour bâtir leur ville et leur forteresse *mighdöl*. « Ils dirent en effet : « faisons des briques et exposons-les à la flamme » et les briques leur servirent de pierres et l'asphalte *hëmar* de mortier ». *Gen. XI 3-5*. On sait par la Bible et par les fouilles que la fabrication des briques remonte aux temps les plus anciens, mais leurs formes varient suivant les époques. Cf. Meissner, *I*, pp. 275-277. Les fouilles ont permis de constater que « les briques cuites au soleil constituaient le matériel de construction de beaucoup le plus fréquemment employé : non seulement les maisons des particuliers en étaient bâties presque exclusivement, mais aussi les temples. La plupart du temps, les substructions des palais et le milieu des tours du temple n'étaient enveloppés, comme d'un voile, que par une légère épaisseur de briques cuites au feu ». De plus ces briques séchées à l'air étaient superposées les unes sur les autres, sans autre espèce de mortier que de l'argile humide, *ibid.*, p. 277. Si les murs des remparts des villes, des temples et des palais étaient aussi forts qu'il était nécessaire, « les murs des bâtiments étaient au contraire souvent d'une minceur inquiétante. La plupart du temps ils n'avaient l'épaisseur que d'une ou de deux briques. Les murs plus forts, de 2 m par exemple, sont rares » *ibid.*, p. 278.

« L'emploi de pierres en Babylonie est très rare. Même le château-fort de Nebukadnezar était entièrement bâti en briques cuites au feu, et il n'était protégé qu'à un endroit par un mur d'énormes blocs de calcaire. Il n'y a que les fouilles d'Eridu qui aient mis à jour une proportion notable de pierres calcaires, de granit et de marbre... En général, même dans les palais babyloniens, les pierres n'étaient employées que là où les briques ne convenaient pas... » *ibid.*, p. 281.

Comme l'Assyrie possédait des pierres, les choses s'y sont passées différemment. « La demeure des particuliers était en briques, mais, pour les forteresses et les palais, on employait une grande proportion de pierres. On les utilisait pour les substructions et les pavages. Des dalles de pierre avec des représentations figurées revêtaient les murs des palais. Des colosses de pierre à forme de taureau ou de lion sont placés sur les côtés des principales portes » *ibid.*, p. 281.

Ces renseignements suffisent pour expliquer le peu de solidité supposée aux maisons par C. H. §§ 229-233. Meissner, pp. 278-280, donne des indications sur la construction des maisons privées, des temples et des palais, avec des plans et des représentations de ces édifices. Les maisons privées étaient décorées à l'extérieur et à l'intérieur ; elles n'avaient pas de fenêtre et les toitures avaient généralement la forme de terrasse.

A. Honoraires pour la construction d'une maison § 228

§ 228. Le signe DÍM signifie en akkadien *banum*, c'est-à-dire bâtisseur, constructeur. Il ne s'agit pas précisément d'un architecte, mais de celui qui construisait la maison, qu'il ait été seul ou qu'il se soit fait aider.

Conformément aux mœurs orientales, plusieurs constructeurs devaient commencer les édifices, sans se soucier de l'achever. Pour remédier à cette carence, il est stipulé que le paiement n'aurait lieu qu'à la fin des travaux. Le sar était une mesure de superficie équivalant à 35 m carrés, c'est-à-dire à un carré ayant à peu près 6 m de côté. Suivant la fortune des propriétaires, les maisons contenaient un plus ou moins grand nombre de sars. D'après Meissner le plan des maisons privées babyloniennes-assyriennes a peu varié depuis des millénaires. Or, les maisons particulières actuelles comme celles que les fouilles ont mises à jour, sont formées essentiellement d'une cour centrale, d'un vestibule et de pièces situées sur le côté de la grande largeur. Mais certaines des maisons avaient un nombre de pièces bien plus grand, cf. Meissner, *I*, pp. 284-291. Le sicle pesant 8 gr., le prix était de 16 gr. par 35 m².

D'après deux contrats provenant de Warka et datant respectivement de Hammurabi et de Šamšu-iluna M. 67 et 66 (Sch. 141 et 142, KU III 501 et 513), ceux, qui ont fait des maisons *i-pu-uš* pour d'autres pourront les habiter dix ans ou huit ans pour s'indemniser de leurs frais. Au lieu de *gištum* « honoraires », ces documents ont *manāhtum* « frais ». Sans doute, le bâtisseur, envisagé dans M 67 et 68, outre son travail, a-t-il fait des débours, ou plutôt, le propriétaire du terrain manquait-il de l'argent nécessaire pour payer le constructeur d'après le tarif § 228.

§ 229

64-71. Šum-ma DÍM (banum) a-na a-wi-lim É (bitam) i-pu-uš-ma ši-pi-ir-šu la ú-dan-ni-in-ma É (bit) i-pu-šu im-qu-ut-ma be-el É (bitim) uš-ta-mi-it

72. DÍM (banum) šu-ú id-da-ak.

§ 230

73-74. Šum-ma mâr be-el É (bitim) uš-ta-mi-it

75-76. mâr DÍM (banim) šu-a-ti i-du-uk-ku

§ 231

77-78. Šum-ma warad be-el É (bitim) uš-ta-mi-it

79-81. wardam ki-ma wardim a-na be-el É (bitim) i-na-ad-di-in

§ 232

82-83. Šum-ma NIG GA (namkuram) uḫ-ta-al-li-iq

84-86. mi-im-ma ša ú-ḫal-li-ku i-ri-ab ;

87-89. ù aš-šum É (bit) i-pu-šu la ú-dan-ni-nu-ma im-qu-tu

90-92. i-na NIG GA (namkur) ra-ma-ni-šu É (bit) im-qu-tu i-ip-pi-eš.

§ 233

93-98. Šum-ma DÍM (banum) É (bitam) a-na a-wi-lim i-pu-uš-ma ši-pi-ir-šu la uš-te-is-bi-ma É ŠEG (igarum) iq-tu-up

99-XX_r 3. DÍM (banum) šu-ú i-na kasaph ra-ma-ni-šu É ŠEG (igaram) šu-a-ti ú-dan-na-an.

B. Écroulement de la maison ou d'un mur imputable au bâtisseur §§ 229-233

Les §§ 229-232 prévoient l'écroulement de la maison et le § 233, l'écroulement d'un mur.

a. Écroulement de la maison imputable au bâtisseur §§ 229-232

Il est spécifié que l'écroulement est imputable à son bâtisseur. Il. 64-70. Cet effondrement peut causer quatre accidents : la mort du propriétaire § 229, l. 71, celle de son fils § 230, celle de son esclave § 231, et la perte de ses biens § 232. Cette dernière loi parle seule de la reconstruction de la maison écroulée Il. 87-92. On verra si la même clause doit être appliquée aux cas §§ 229-231.

Pour rendre solide la maison, le législateur a employé le verbe *dnn* l. 68 comme pour la consolidation de la digue d'un champ, de manière à empêcher les inondations § 53.

α. Châtiments pour divers accidents ainsi occasionnés §§ 229-232, l. 86

1^o mort du propriétaire § 229

§ 229. La peine du talion est appliquée au bâtisseur, il sera tué.

2^o mort du fils du propriétaire § 230

§ 230. Ce n'est plus le bâtisseur, mais son fils qui sera tué. Il y a équivalence matérielle entre les deux victimes, comme dans les §§ 116 et 210. Cette parodie du talion a pour conséquence de tuer un innocent et de laisser la vie sauve au coupable.

3^o mort de l'esclave du propriétaire § 231

§ 231. La perte d'un bien se répare par la restitution d'un bien de même valeur, cf. § 232. D'après le C. H., ce principe est appliqué aux esclaves, qui sont des biens. La formule *wardam ki-ma wardim* « esclave comme esclave » marque une équivalence aussi adéquate que possible, des points de vue physique, moral et intellectuel. La même sanction est prise contre le médecin ayant tué un esclave par son opération § 219.

Les trois lois §§ 229, 230, 231, n'envisagent que des accidents mortels, tandis qu'au chapitre des coups §§ 196-206, sont prévues des pénalités pour des yeux crevés, des membres brisés, des dents cassées, des coups à la tête et des blessures, dont les victimes sont des hommes libres, ou des esclaves.

Le bâtisseur n'était-il donc condamné qu'en cas d'écroulement causant un accident mortel ? Ce serait

§ 229

64-71. Si un bâtisseur a fait une maison pour un homme et n'a pas rendu solide son œuvre et (si) la maison, qu'il a faite, est tombée et a fait mourir le propriétaire de la maison,

72. le bâtisseur sera tué.

§ 230

73-74. Si elle fait mourir le fils du propriétaire de la maison,

75-76. on tuera le fils de ce bâtisseur.

§ 231

77-78. Si elle fait mourir l'esclave du propriétaire de la maison,

79-81. il donnera au propriétaire de la maison esclave comme esclave (un esclave équivalent).

§ 232

82-83. Si elle fait perdre des biens,

84-86. tout ce qui a été perdu, il rendra

87-89. et, parce qu'il n'a pas rendu solide la maison, qu'il a faite et (parce qu') elle s'est écroulée,

90-92. avec ses propres biens la maison qui s'est écroulée, il fera (refera).

§ 233

93-98. Si un bâtisseur a fait une maison pour un homme et n'a pas fait que son œuvre tienne, et (si) un mur est tombé,

99-XX, 3. ce bâtisseur rendra ce mur solide avec son propre argent.

là une conclusion trop simpliste ; en fait le bâtisseur devait donner des indemnités suivant les principes posés dans les lois sur les coups et blessures, §§ 196-214. Cette lacune est une nouvelle preuve du caractère incomplet et casuistique du C. H.

4^o *perte de biens* § 232, l. 86

§ 232, l. 86. Le verbe *halaqu* est déjà employé dans les §§ 9-11 pour désigner la chose perdue, où il a le sens d'égarer ; ici il signifie « détruire ».

La restitution de biens équivalents à ceux qui avaient été perdus est une juste application du talion.

β. *Obligation de refaire à ses frais la maison écroulée* § 232, ll. 87-92

§ 232. Les ll. 87-92. reprennent les termes de § 229, à savoir que l'écroulement est imputable au bâtisseur, parce qu'il a omis de fortifier, c'est-à-dire de rendre solide, la maison. Rien n'indique comment se fait la preuve, par exemple par expertise de bâtisseur. On devait se contenter de la preuve de fait : la chute de la maison.

Cet article est le seul à parler de la reconstruction de la maison écroulée. La même charge incombait-elle au bâtisseur, dans les cas des autres accidents ? Il est évident que, quand on tuait l'architecte § 229, il ne pouvait pas rebâtir lui-même la maison. Mais cette reconstruction pouvait se faire avec l'argent de sa fortune. Dans les cas §§ 229-231, la pénalité, quelque sévère qu'elle apparaisse, est impuissante à réparer le dommage matériel.

Aussi nous croyons que, dans tous les cas, la loi obligeait le bâtisseur à reconstruire l'immeuble, sinon par lui-même, du moins à ses frais.

La clause de la reconstruction de la maison aurait dû figurer non au § 232, mais au § 229, le premier de la série. Le § 233 qui ordonne la reconstruction d'un mur écroulé confirme ce sentiment.

b. *Écroulement d'un mur imputable au bâtisseur* § 233

§ 233. Il s'agit uniquement ici de la chute d'un mur, qui pouvait causer des morts ou des blessures comme l'écroulement d'une maison ; mais ces accidents sont souvent moins graves ; ils sont aussi plus rares. C'est pourquoi le rédacteur assimile les murs aux maisons dans les §§ 229-232. Mais si l'écroulement du mur causait la mort du propriétaire ou de son esclave, on aurait évidemment appliqué au bâtisseur les sanctions des §§ 229-231. Le rédacteur a rapproché les §§ 232 et 233, qui ordonnent la reconstruction aux frais du bâtisseur.

Au verbe *dnn*, « rendre solide » employé pour la maison, correspond *sb* pour le mur ; et à *mqt* « s'écrouler »

§ 234

4-6. Šum-ma MĀ DU DU (malaḥum) GIŠ MĀ (elip) 60 GUR (kurri) a-na a-wi-lim ip-ḫi

7-9. 2 šiql kaspim a-na ki-iš-ti-šu i-na-ad-di-iš-šum.

§ 235

10-18. Šum-ma MĀ DU DU (malaḥum) GIŠ MĀ (elippam) a-na a-wi-lim ip-ḫi-ma 10-12

ši-pí-ir-šu la ú-ták-ki-il-ma i-na ša-at-tim-ma šu-a-ti GIŠ MĀ (ellippum) ši-i iz-za-bar ḫi-ṭi-tam ir-ta-ši 13-18

19-26. MĀ DU DU (malaḥum) GIŠ MĀ (elippam) šu-a-ti i-na-qar-ma 19-21 i-na NIG GA (namkur) ra-ma-ni-šu ú-dan-na-an-ma GIŠ MĀ (elippam) dan-na-tam a-na be-el GIŠ MĀ (elippim) i-na-ad-di-in 22-26

§ 236

27-34. Šum-ma a-wi-lum GIŠ MĀ (elippu)-šu a-na MĀ DU DU (malaḥim) a-na ig-ri-im id-di-in-ma 27-31

MĀ DU DU (malaḥum) i-gi-ma GIŠ MĀ (elippam) uṭ-te-bi ù lu uḫ-ta-al-li-iq 32-34

35-37. MĀ DU DU (malaḥum) GIŠ MĀ (elippam) a-na be-el GIŠ MĀ (ellippim) i-ri-a-ab.

se rapportant à la maison, correspond *qwb* pour le mur. La langue babylonienne recommandait sans doute cette diversité de mots, quand il s'agissait d'une maison ou d'un mur.

Le bâtisseur n'est pas condamné à refaire le mur *epš*, comme pour la maison, mais seulement à le fortifier. Il devait probablement reconstruire la partie écroulée et consolider le reste.

5. Le batelier §§ 234-240

Deux groupes de lois concernent le batelier : celles qui sont relatives à la construction d'un bateau §§ 234, 235 et celles qui se rapportent à la conduite des bateaux §§ 236-240.

L'importance attachée par le C. H. au batelier, s'explique par les nombreux affluents reçus par l'Euphrate sur ses deux rives, et par les lacs, étangs et lacunes existant en son voisinage. Voir la carte de Babylonie, dans Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I. L'irrigation, indispensable à la culture des terres, exigeait nombre de canaux, qui ne figurent pas sur nos cartes. Le Tigre aussi avait des affluents. Un réseau de canaux unissait les deux fleuves. Avant de se jeter dans le golfe Persique, appelé alors la « grande mer », l'Euphrate se divisait en plusieurs branches. Aux temps de Hammourabi, ce golfe s'avancait dans l'intérieur des terres, bien plus profondément que de nos jours. En effet Eridu, l'actuelle *Abu Suhraïn* était située alors au bord de l'Apsu, le fleuve Océan. Dans un pays où les cours d'eau sont si abondants, on devait très souvent recourir à un bateau et à un batelier soit pour les voyages, soit pour les transports, soit pour les passages d'une rive à l'autre, soit pour la pêche, etc...

A. Construction d'un bateau §§ 234, 235

Le législateur a envisagé deux cas : celui où le bateau est solide et alors il détermine le salaire du batelier § 234 et celui où le bateau n'a pas été construit solidement, et il fixe les obligations du batelier à l'effet de réparer sa faute professionnelle § 235.

La comparaison des §§ 234-235 et des §§ 236-240 prouve que le constructeur du bateau est aussi son conducteur.

« Bateau » est rendu par le signe idéographique MA, lequel, d'après Barton, avait à l'origine la forme d'un bateau. Cet idéogramme est précédé du signe *giš*, déterminatif des objets en bois. Pour désigner le batelier, le C. H. utilise l'idéogramme du bateau et le fait suivre du signe DU répété, qui, dans le syllabaire de Delitzsch, présente deux significations : *alaku* aller et *kunnu* établir, fonder. Ces deux sens correspondent à la double fonction que le C. H. attribue au batelier.

a. salaire du batelier § 234

§ 234. Au lieu du verbe *epešu* « faire » employé pour la construction d'une maison § 228, c'est le verbe *pihu* « clore, fermer » qui est usité ici. D'après le sens de ce verbe, le constructeur d'un bateau a pour première tâche de le rendre imperméable à toute voie d'eau, de le calfater, condition indispensable d'une bonne construction.

§ 234

4-6. Si un batelier a clos (calfaté) un bateau de 60 kur pour un homme,
7-9. (celui-ci) lui donnera deux sicles d'argent pour son salaire.

§ 235

10-18. Si un batelier a clos (calfaté) un bateau pour un homme 10-12
et n'a pas fait son œuvre telle que l'on pût s'y fier et (si)
en cette année le bateau s'est brisé, a eu une avarie 13-18
19-26. le batelier détruira ce bateau 19-21
et de sa propre fortune il rendra solide (un bateau) et donnera
un bateau solide au propriétaire du bateau. 22-26.

§ 236

27-34. Si un homme a donné en location un bateau à un batelier 27-31
et (si) le batelier a été inattentif et coule ou perd le bateau 32-34
35-37. ce batelier rendra un bateau au maître du bateau 35-37.

Le salaire est le même pour la construction d'un bateau et pour l'édification d'une maison : deux sicles, c'est-à-dire 16 gr. d'argent.

Le kur valant 120^l, on construisait des bateaux de sept mètres cubes 200.

b. obligations du batelier pour le cas d'un bateau construit non solidement § 235

§ 235. Cette loi envisage l'hypothèse où le batelier, en calfatant le bateau, ll. 10-12 a fait une œuvre à laquelle on ne pouvait se fier *la ú-dk-ki-il*. L'expérience, et non un examen confié à un professionnel, prouvera la solidité du bateau. Qu'un bateau se brise ou qu'il soit avarié, l'année même de sa construction, c'est au point de vue juridique, une preuve suffisante de sa mauvaise fabrication : *Hítum*, qui au § 142, VII, 67 signifie faute, ici a certainement le sens d'avarie.

Le batelier fautif, est condamné à deux pénalités : à détruire le bateau brisé ou avarié ll. 19-21 et à fournir à ses frais un bateau solide à son client, ll. 22-26. Suivant qu'on lit *inakar* ou *inaqar*, l. 21, le bateau brisé ou avarié devait être changé ou détruit. En tout cas, il est certain que le législateur n'a pas autorisé le batelier à réparer simplement le bateau endommagé et à le rendre ensuite à son propriétaire. Il n'est question de l'ancien bateau que dans ll. 19-21, comme le prouve le pronom « ce ». L'absence du pronom démonstratif prouve qu'il s'agit d'un bateau neuf dans ll. 22-26.

Nous avons l'impression que le législateur a voulu contraindre le batelier à détruire le bateau, sur lequel on ne peut compter. Si le batelier n'avait été condamné qu'à changer le mauvais bateau, il aurait pu le réparer et ensuite le vendre ou s'en servir lui-même. Mais il est difficile de bien réparer un bateau mal construit, surtout après qu'il a été brisé ou avarié, et il est dans la mentalité du C. H. de châtier sévèrement celui qui a causé des accidents par des fautes professionnelles en le mettant dans l'impossibilité de récidiver. Voir les lois sur le médecin § 218, sur le tondeur § 226, sur le bâtisseur § 229.

La construction du nouveau bateau, est rendue, non par le verbe *ip-ú* « a calfaté », comme pour l'ancien § 234, § 235 ll. 10-12 mais par le verbe *ú-dan-na-an* « a fortifié », employé à propos de la solidité des maisons et des murs § 229 et 233.

B. Conduite des bateaux §§ 236-240

Ces §§ traitent des quatre cas suivants : la perte d'un bateau loué, par suite de la négligence du batelier §§ 236, 237 ; le renflouage d'un bateau par le batelier qui l'avait fait sombrer § 238 ; le salaire annuel de la location d'un batelier § 239 ; et la collision de deux bateaux § 240.

a. perte d'un bateau loué par suite de la négligence du batelier §§ 236, 237

Les cas de location du bateau et de sa perte à cause de la négligence du batelier sont envisagés dans chacune de ces lois.

A-na ig-ri-im id-di-in « il a donné en location », § 236, ll. 30, 31 et *i-gur* « il a loué », § 237, l. 40. Jusqu'à présent, il n'a été question de louage dans le C. H. qu'à propos du *redum* ou *ba'irum* ayant loué un remplaçant § 26, c. X, ll. 4, 10. Il en est traité également dans la section suivante §§ 241-252 concernant le bétail puis

§ 237

- 38-44. Šum-ma a-wi-lum MĀ DU DU (malaḥam) ù GIŠ MĀ (elippam)
i-gur-ma ŠE (še'am) ŠÍG (šipatam) NI GIŠ (šamnam) KA LUM
(suluppi) ù mi-im-ma šum-šu ša ši-nim i-ši-en-ši
45-49. MĀ DU DU šu-ú i-gi-ma GIŠ MĀ (elippam) uṭ-te-ib-bi ù ša li-ib-
bi-ša uḥ-ta-al-li-iq
50-55. MĀ DU DU (malaḥum) GIŠ MĀ (elippam) ša ú-te-ib-bu-ú ù mi-im-ma
ša i-na li-ib-bi-ša ú-ḥal-li-qu i-ri-a-ab

§ 238

- 56-59. Šum-ma MĀ DU DU (malaḥum) GIŠ MĀ (elip) a-wi-lim ú-te-ib-bi-ma
uš-te-li-aš-ši
60-61. kaspam mi-ši-il SĀM (šimi)-ša i-na-ad-di-in.

§ 239

- 62-63. Šum-ma a-wi-lum MĀ DU DU (malaḥam) i-gur
64-66. 6 (kur še'im) i-na ša-na-at i-na-ad-di-iš-šum

§ 240

- 67-71. Šum-ma GIŠ MĀ (elip) ša ma-ḥi-ir-tim GIS MĀ (elip) ša mu-uk-ki-
el-pí-tim im-ḥa-aš-ma uṭ-te-ib-bi

dans §§ 268-277 à propos d'hommes ou d'objets divers. Les §§ 276 et 277, fixent le tarif de la location d'un bateau qui fait ici défaut.

La section traitant du droit rural §§ 42-66, a traité de la négligence soit pour la culture §§ 43, 44, soit à propos de l'inondation des champs voisins §§ 53-56. Pour exprimer la négligence dans ces cas, on dit : *'ahšu iddim* « il a jeté son flanc », c'est-à-dire « il s'est couché sur le flanc pour dormir ». Sans pousser la négligence jusqu'à dormir, le batelier coule son bateau par défaut d'attention, par manque de prévoyance. C'est le sens du verbe *'gī* « être inattentif ».

Dès le § 236, nous remarquons que le législateur a prévu deux manières dont le batelier pouvait faire disparaître le bateau : en le coulant ou en le perdant ; *uṭ-te-bi*, l. 33, forme intensive de *'bī*, signifie : enfoncer, couler. Un bateau coulé n'est pas définitivement perdu, il peut être renfloué. Le § 238 envisage cette éventualité. D'autre part, un bateau serait perdu, si le courant l'emportait très loin à la dérive. Mais il est difficile de supposer une telle inattention de la part d'un batelier, qui d'ailleurs pourrait rechercher son bateau. Aussi nous croyons que l'on doit entendre *hīq* « perdre » dans le sens de « être détruit », comme dans le § 237 pour la cargaison du bateau et aussi dans le § 240. Cette perte du bateau pourrait résulter d'un choc contre un obstacle quelconque.

Ni le § 236, ni le § 237 ne présentent le propriétaire du bateau comme étant lui-même batelier. Les cas envisagés des deux lois diffèrent en ce que dans § 236 le bateau est loué à un batelier, et dans le § 237 le batelier et le bateau sont loués à un homme quelconque.

α. louage d'un bateau à un batelier § 236

Le batelier pouvait avoir loué le bateau pour voyager lui-même, pour faire accomplir une traversée à d'autres personnes, ou pour transporter des objets et des marchandises.

Il n'y a pas à examiner si le bateau était chargé ou non de denrées. En effet, que ces denrées appartiennent au batelier lui-même, ou qu'il se soit chargé de les transporter, c'est à lui à en supporter la perte.

Par contre il est étonnant de ne trouver aucune allusion au cas de noyade de personnes, à l'occasion d'une traversée, surtout à l'occasion d'un bateau coulé ou perdu. Pareils accidents devaient être fort rares. Si le cas se présentait par la faute d'un batelier, il est à croire qu'on appliquait à celui-ci la peine du talion comme dans les §§ 218, 229.

Que le bateau ait été coulé ou perdu, le batelier est condamné à rendre au propriétaire un autre bateau de mêmes dimensions et de même valeur.

β. louage d'un batelier et d'un bateau § 237

§ 237. Ce qui distingue cette loi de la précédente, c'est la location du batelier outre celle du bateau. Celui qui prend le bateau en location, n'est donc pas batelier lui-même.

Batelier et bateau ont été loués en vue d'un transport de denrées. Sauf les dattes, on les retrouve mentionnées au § 104 avec l'addition « tout autre bien ». Étant donnée l'abondance des palmiers en

§ 237

- 38-44. Si un homme a loué un batelier et un bateau et l'a chargé de blé, de laine, d'huile, de dattes et de toutes autres choses pouvant se charger,
 45-49. (si) ce batelier a été inattentif, et a coulé le bateau et a perdu tout ce qui était dans son intérieur,
 50-55. le batelier rendra (en équivalence) le bateau qu'il a coulé et tout ce qui était dans son intérieur qu'il a perdu.

§ 238

- 56-59. Si un batelier a coulé le bateau d'un homme et l'a fait remonter (renfloué)
 60-61. il donnera en argent la moitié de son prix.

§ 239

- 62-63. Si un homme a loué un batelier,
 64-66. il lui donnera six kur de blé par an.

§ 240

- 67-71. Si le bateau de celui qui remonte (le courant) heurte et coule le bateau de celui qui est entraîné (par le courant),

Babylonie, à laquelle du reste nous trouvons une allusion dans le C. H. § 66 autorisant un débiteur à se libérer avec des dattes, il est très vraisemblable que des dattes figurent dans les biens non indiqués au § 104, où un *damqarum* confie ces denrées à un commis afin de faire du commerce. Il est vraisemblable que le locataire du batelier et du bateau envisagé dans cette loi § 237 soit un *damqarum* ou son commis *šamallum*, utilisant la voie d'eau à des fins commerciales. L'expression *mi-im-ma šum-šu*, peut se rapporter à tout bien meuble comme du mobilier, du bétail, des matériaux de construction, etc...

L'inattention du batelier a simplement pour effet de couler le bateau, et non de le perdre, comme dans le § 236. Peut-être le rédacteur a-t-il voulu réserver le mot « perte » à la cargaison du bateau. Notons l'emploi métaphorique du mot *libbum* « cœur » pour désigner l'intérieur du bateau.

Le bateau a été coulé et son chargement a été perdu par la négligence du batelier, il est donc juste que les deux restitutions lui incombent, et il va sans dire que chacun des propriétaires devait recouvrer l'équivalent de son bien.

La comparaison des deux lois § 236 et § 237, prouve que l'homme qui loue à la fois un batelier et un bateau, dégage sa responsabilité vis-à-vis du propriétaire du bateau pour la transmettre au batelier ; il charge de plus ce même batelier de lui assurer l'heureux transport de la cargaison du bateau.

b. renflouage du bateau d'un homme par le batelier l'ayant coulé § 238

§ 238. La présente loi est une atténuation des §§ 236 et 237 pour le cas du renflouage du bateau.

Les lois §§ 236 et 237 condamnaient le batelier ayant coulé un bateau à rendre au propriétaire un bateau équivalent. La loi § 238 dit que, si le batelier parvient à renflouer son bateau, il ne paiera que la moitié de son prix, *uš-te-li-aš-ši* forme causative št de 'lj.

La loi § 238 n'a pas à faire allusion aux denrées chargées éventuellement sur le bateau. Si celles-ci étaient renflouées avec le bateau sans être abîmées, le batelier était dispensé de faire la restitution envisagée au § 237 ; si elles étaient perdues ou endommagées, il devait restituer, à moins qu'il n'ait été leur propriétaire.

c. le montant du salaire d'un batelier loué à l'année § 239

§ 239. Le § 234 fixe le salaire d'un batelier pour la construction d'un bateau. Le § 237 fait allusion à la location d'un batelier. Le § 239 fixe le salaire annuel d'un batelier à 6 kur, c'est-à-dire 720 litres de blé.

Ce salaire est égal à celui du bouvier § 258, mais il est inférieur à ceux du moissonneur, du laboureur et du pâtre, qui ont chacun 8 gur de blé par an §§ 257 et 261. Les salaires de mercenaires et de divers artisans sont payés par jour et en še d'argent d'après §§ 273 et 274.

Comme il est probable que la quantité de blé ne pouvait le faire vivre lui et sa famille, ce batelier devait occuper ses loisirs avec d'autres travaux.

d. collision de deux bateaux ayant pour effet d'en couler un avec sa charge § 240

§ 240. Par bateau *ša ma-ḫi-ir-tim*, Ugnad entend celui d'un batelier « remontant le courant », et par bateau *ša mu-uk-ki-el-pi-tim* celui d'un batelier se laissant « tirer, entraîner par le courant ». *Mahirlum*

- 72-75. be-el GIŠ MĀ (elippim) ša GIŠ MĀ (elippu)-šu te-bi-a-at mi-im-ma
 ša i-na GIŠ MĀ (elippi)-šu ḫal-ku i-na ma-ḫar i-lim ú-ba-ar-ma
 76-80. ša ma-ḫi-ir-tim ša GIŠ-MĀ (elip) ša mu-uk-ki-el-pi-tim ú-te-ib-bu-ú
 GIŠ MĀ (elippa)-šu ù mi-im-ma-šu ḫal-ga-am i-ri-a-ab-šum.

§ 241

- 81-83. Šum-ma a-wi-lum alpam a-na ni-pu-tim it-te-pi
 84. 1/3 ma-na kaspim i-ša-qal

§ 242

- 85-86. Šum-ma a-wi-lum a-na MU (šattim) 1 i-gur
 87-88. ID (idi) GUD DA ÛR RA 4 ŠE (še'im) GUR

§ 243

89. idi GUD LID MURUB SAG
 90-91. 3 še'im kur a-na bē-lí-šu i-na-ad-di-in.

serait le participe de *maḫaru* et *muqqelpītim* le participe niphāl de *qalapu*. Sans doute pour avoir le sens proposé par Ungnad, il faut sous-entendre le « courant du fleuve ». Mais cette légère ellipse est bien vraisemblable.

Scheil traduit *ša ma-ḫi-ir-tim* par « celui qui est en marche » et *ša mu-uk-ki-el-pi-tim* par « bac du passeur ». Le verbe *qalapu* au niphāl signifie « passer ». Comme référence, Delitzsch cite un texte de Sénacherib Sm 92 69 « mes guerriers passèrent *iqilpu* l'Euphrate sur des bateaux » *H W B*, p. 586.

Que l'on adopte l'une ou l'autre de ces traductions, on peut se demander pourquoi le rédacteur suppose que c'est toujours le bateau *ša maḫirtim* qui heurte et coule le bateau *ša muqqelpītim* ? S'il est difficile de garer un bateau entraîné par le courant, il est aussi malaisé de manœuvrer à sa guise un bateau remontant le courant. Pour que le batelier d'un bateau en marche fût toujours responsable du heurt et de la collision d'un bac de passeur, il faudrait que celui-ci fût supposé amarré, ce qui n'est pas le cas. Aussi nous pensons que le rédacteur, en parlant du heurt et du coulage du bateau *ša muqqelpītim* par le bateau *ša maḫirtim*, n'a fait qu'une des deux hypothèses, en se dispensant de faire l'autre par souci de brièveté.

Quoique la loi § 240, ne mentionne pas de batelier, il n'y a aucun doute que les deux bateaux ne soient conduits par des bateliers. Par conséquent les expressions « *ša maḫirtim* » et « *ša muqqelpītim* », aux ll. 67-71 et 76-80 se rapportent à des bateliers. Dans les ll. 72-75, intervient « le propriétaire du bateau coulé », pour déclarer devant Dieu c'est-à-dire au temple, en présence des prêtres ou des juges du temple, tout ce qu'il a perdu dans son bateau. Voir §§ 9, 106, 187, 120, 126. Remarquons que ce personnage n'est mentionné sous ce titre, ni dans le contexte précédent, ni dans le contexte suivant.

D'après les §§ 236 et 237, un homme peut louer soit un bateau, seul, soit un bateau et un batelier. Mais est évident que le propriétaire d'un bateau peut être lui-même batelier et se servir lui-même de son bateau. Il est sans intérêt de savoir si « celui qui remonte » et « celui qui descend » est le batelier propriétaire ou locataire. Mais les ll. 72-73 spécifient que ce sera le propriétaire du bateau et du chargement coulé, quel qu'il soit, qui sera dédommagé.

VII. DES BŒUFS PRIS EN GAGE OU LOUÉS § 241-§ 249

Le § 241 concerne les bœufs pris en gage, les §§ 242-249, concernent les bœufs loués.

1. Bœuf pris indûment en gage § 241. Cf. 114-116

§ 241. Aux §§ 114-116, où il est question de personnes libres ou esclaves prises en gage, nous avons expliqué la formule *a-na ni-pu-tim it-te-pi*. Puisque cette loi condamne l'homme, qui a pris un bœuf en gage, à payer un tiers de mine, c'est-à-dire vingt sicles, d'argent, il est clair que cet homme est coupable. Mais la loi en effet ne détermine pas en quoi consiste sa culpabilité.

Elle ne consiste pas dans le fait d'emmener un bœuf en gage, puisque, d'après les §§ 114-118, on avait le droit de prendre, comme gage, des personnes, libres ou esclaves, et même de les livrer à la contrainte. D'autre part, on ne peut pas considérer le bœuf comme un bien du pauvre insaisissable. On ne saurait non plus assimiler cet animal à un objet de première nécessité, à un manteau par exemple, que le Code de l'Alliance ne permettait de prendre en gage que jusqu'au soir, *Exode XXII 26 et 27*.

La loi § 241 s'explique si l'on assimile le cas à celui de la loi § 114. Il s'agirait donc d'un faux créancier ayant pris indûment un bœuf en gage. La sanction identique, paiement d'un tiers de mine d'argent,

- 72-75. le propriétaire du bateau, dont le bateau a été coulé, déclarera devant Dieu tout ce qu'il a perdu dans son bateau,
 76-80. et (le batelier) du bateau (remontant) (le courant), qui a coulé le bateau de celui qui descendait (le courant); lui rendra son bateau et tous ses biens perdus.

§ 241

- 81-83. Si un homme a emmené pour gage un bœuf,
 84. il pèsera un tiers de mine d'argent.

§ 242

- 85-86. Si un homme pour une année a loué,
 87-88. prix d'un bœuf d'arrière, 4 kur de blé.

§ 243

89. prix d'un jeune bœuf d'avant
 90-91. trois kur de blé, il donnera à son maître

confirme ce rapprochement. Le rédacteur aurait toutefois dû spécifier ici, comme au § 114, que celui qui prenait le bœuf en gage, n'était nullement le créancier du propriétaire de cet animal.

2. De la location § 242-§ 249

Au sujet des bœufs loués, le législateur du C. H. traite deux questions : celle du tarif de la location annuelle §§ 242, 243 et celle des accidents de mort ou de mutilations § 244-§ 249.

A. Tarif de la location annuelle §§ 242, 243

Scheil et d'autres traducteurs du C. H. distinguent deux lois sur la location des bœufs, parce que le bœuf loué dans les deux cas est d'une espèce différente. Mais les ll. 85-86 « Si un homme pour une année a loué » concernent les deux lois, et la formule « il donnera à son maître » qui, dans le § 243 exprime le paiement des 3 kur de blé, se rapporte aussi au paiement des 4 kur de blé du § 242. Tout en observant que les bœufs sont de sortes différentes, on pourrait réunir ou séparer les deux lois §§ 242-243.

a. location d'un bœuf d'arrière § 242

§ 242. Georges Dossin fournit dans *Revue d'Assyriologie XXX (1933)*, pp. 97-102 cette identification qui précise la signification « bœuf de labour » donnée par le P. Scheil aux mêmes idéogrammes dans sa traduction du code. La traduction du P. Scheil s'appuyait sur la donnée suivante d'un vocabulaire : ú-ra = ÛR = na-aš-ma-du (attelage) BM 36991. Celle de M. Dossin repose sur le fragment de vocabulaire BM 47779 rev. 1,10 qui a conservé l'équivalent accadien du terme :

ú-ra = UR ša GÜD — ÛR-RA = alap ar-ki = bœuf d'arrière.

Une lettre datée de la I^{re} dyn. babylonienne, appartenant à M. Dossin, mentionne à la fois « le bœuf d'arrière » *ša wa-ar-ka* » et « le bœuf de devant » *ša qa-ab-la*.

« Le bœuf d'arrière » a atteint son plein développement et est dressé à la traction ; on le place au timon et, à lui seul il peut traîner la charrue ou le véhicule. Le bœuf « de tête » n'est au contraire, qu'une bête d'appoint, d'allège que l'on place en tête de l'attelage, « en flèche », pour l'accoutumer progressivement à la traction ; c'est donc un jeune animal qui doit encore faire son éducation dans l'attelage et qui ne peut être utilisé seul. C'est ce qui explique que la location du bœuf « d'arrière » soit supérieure d'un quart à celle du bœuf de « tête ». Comme le bœuf « d'arrière » pouvait servir, à lui seul, en toute occasion, il a fini par désigner d'une manière générale le bœuf de trait ou de labour », *loc. cit.*, p. 100.

b. location d'un bœuf d'avant § 243

§ 243. Tout d'abord l'équivalence GUD LID = *mirum*, indique qu'il s'agit d'un jeune bœuf. Quant à l'idéogramme SAG, il signifie « tête ».

Le troisième signe est un peu effacé. Dossin croit y voir le signe *itu* précédé du *gunu*. Il pense que ce signe équivaut à *pi-id-nu* à expliquer par GUD MURUB, qui signifie : un bœuf de trait. GUD LID MURUB SAG, signifierait donc : « jeune bovidé attelé en tête ».

De ses explications des §§ 242, 243, M. Dossin conclut : « Les Babyloniens connaissaient le dispositif en file, au moins pour leurs attelages de bœufs, et l'utilisaient couramment. Ils ne l'avaient probablement pas inventé, mais l'avaient reçu de leurs éducateurs sumériens avec beaucoup d'autres pratiques agricoles », p. 102. M. Dossin illustre son article avec la reproduction d'un cylindre-cachet de la Bibliothèque nationale (Delaporte, Catalogue, pl. I, n° 7) où l'on voit une charrue tirée par deux bœufs placés l'un devant l'autre. Près de chaque animal se trouve un personnage armé d'un fouet.

§ 244

XXI. 1-4. Šum-ma a-wi-lum alpam imeram i-gur-ma i-na ši-ri-im UR MAḤ
(nešum) id-du-uk-šu
5. á-na be-li-šu-ma

§ 245

6-10. Šum-ma a-wi-lum alpam i-gur-ma i-na me-gu-tim ù-lu i-na ma-ha-
zi-im uš-ta-mi-it
11-13. alpam ki-ma alpam a-na be-el alpm i-ri-a-ab.

§ 246

14-18. Šum-ma a-wi-lum alpam i-gur-ma šep-šu iš-te-bi-ir ù lu la-bi-a-an-šu
it-ta-ki-is
19-21. alpam ki-ma alpam a-na be-el alpm i-ri-a-ab.

§ 247

22-24. Šum-ma a-wi-lum alpam i-gur-ma ŠI (ʿin)-šu uḫ-tap-(pi)-id
25-27. kaspam mi-ši-il ši-mi-šu a-na be-el alpm i-na-ad-di-in.

§ 248

28-33. Šum-ma a-wi-lum alpam i-gur-ma SI (qaran)-šu iš-bi-ir KUN
(zibbat)-su it-ta-ki-is ù lu UZU (šir) SA SAL (pasumti)-šu it-ta-
sa-ag
34-35. kaspam ŠI 5 IG (hamušti) šimi-šu i-na-ad-di-in.

B. Mort ou mutilations §§ 244-249

a. bœuf ou âne tué par un lion à la campagne § 244

§ 244. Le fait se passe à la campagne : c'est là que se trouvent les lions et le bétail n'y est pas parqué. Nous suppléons « la perte est » à « pour son maître » de l. 5.

Puisqu'il y a cas de force majeure, il est légitime que le propriétaire de l'animal supporte le dommage. D'après § 249, le locataire doit prouver par serment la mort de l'animal causée par un coup d'un dieu. De même en vertu du § 266, un pâtre doit « se purifier devant Dieu » au sujet d'un animal tué dans le parc par un coup de la Divinité ou par un lion. Le Code de l'Alliance exige que le pâtre produise, comme preuve qu'une bête féroce a dévoré un animal la dépouille de celui-ci. *Exode XXII 12*. Le prophète Amos, qui parlait d'expérience, dit que le berger sauvait de la gueule du lion le bas des jambes et le bout de l'oreille de sa proie III 12. Nous ne voyons pas pourquoi C. H. n'exige pas du locataire une preuve analogue à celles des §§ 249, 266 ou de *Exode XXII 12*, d'autant plus que l'accident avait eu lieu à la campagne. La preuve du serment pour le cas du § 244, était probablement dans les intentions du législateur comme pour les cas des §§ 249 et 266. Il a sans doute omis de manifester ici cette exigence, soit parce qu'elle lui a semblé évidente, soit parce qu'il se réservait d'en parler au § 249.

b. bœuf mort à cause de la négligence ou des coups de son locataire § 245

§ 245. Cette loi, comme toutes celles de la série 244-249, commence par mentionner la location de l'animal. Tandis que le § 244 envisageait un bœuf ou un âne, comme victimes de l'accident, les §§ 245-249 ne parlent que des bœufs. Cette distinction est peut-être intentionnelle parce que le bœuf est employé pour les travaux agricoles, surtout pour le labour. Cf. §§ 242 et 243 et qu'il s'agit d'accidents survenus au cours de ces travaux. Toutefois, quoique moins apte que le bœuf aux travaux agricoles, l'âne est aussi une bête de somme, et les §§ 245-248 peuvent lui être appliqués. En tout cas l'accident supposé au § 249 peut survenir à l'âne aussi bien que celui dont parle le § 244. Le législateur aura jugé suffisant de mentionner seulement dans la première de ces lois § 244 les deux espèces d'animaux.

Le verbe « mourir » à la forme causative *uš-ta-mi-il* souligne la culpabilité du locataire.

Le nom *me-gu-lum* « négligence » se rencontre seulement ici ; mais il dérive du verbe *ʾg* usité dans les §§ 105, 125, 236, et 267. On peut imaginer que le locataire aura été négligent par défaut de soins, ayant entraîné une maladie mortelle, ou par défaut de surveillance si bien que le bœuf sera tombé dans un précipice ou dans une citerne, *Ezo. XXI, 33, 34* ou qu'il aura reçu un coup mortel d'un autre animal *Ezo. XXI 35, 36 etc.*

Le locataire ainsi négligent, par application du talion, est condamné à remplacer aussi parfaitement que possible le bœuf mort par sa faute, comme au § 246.

§ 244

- XXI, 1-4. Si un homme a loué un bœuf, un âne et (si), dans la campagne,
un lion l'a tué,
5. (cette perte) est pour son maître.

§ 245

- 6-10. Si un homme a loué un bœuf et (si) par négligence ou par des coups
il l'a fait mourir,
11-13. bœuf comme bœuf il rendra au maître du bœuf.

§ 246

- 14-18. Si un homme a loué un bœuf et (s')il casse son pied ou coupe le nerf
de sa nuque,
19-21. bœuf comme bœuf il rendra au maître du bœuf.

§ 247

- 22-24. Si un homme a loué un bœuf et (s') il a crevé son œil,
25-27. il donnera au maître du bœuf en argent la moitié de son prix.

§ 248

- 28-33. Si un homme a loué un bœuf et (s')il a brisé sa corne, coupé sa queue,
ou abîmé le dessus de son museau (ou : la chair à la bride),
34-35. il donnera en argent le quart (Sch), le cinquième (Ung) de son prix.

A la différence de *Exode XXI 34*, les lois §§ 245, 246 ne disent pas que l'animal mort sera la propriété du locataire. La chose est évidente. Notons qu'un bœuf mort de maladie ne devait pas avoir grande valeur.

c. pied cassé ou nerf de la nuque coupé § 246

§ 246. Les lois §§ 246-248 concernent de simples mutilations. Elles n'indiquent pas, comme § 245, la négligence et les coups comme causes de ces mutilations. Mais elles ne les excluent pas : Les mutilations peuvent être les effets de coups volontaires, de la négligence coupable ou de simples accidents.

Comme on plaçait à l'époque de Hammourabi, le joug sur la nuque ; on comprend que les nerfs de celle-ci aient pu être coupés. La même mutilation pouvait être produite soit par des chaînes ou des cordes serrant trop fortement la nuque, soit par des coups. L'art vétérinaire étant fort imparfait, on ne devait pas essayer de guérir les nerfs coupés de la nuque. Aujourd'hui encore on abat un bœuf, ayant le pied cassé. Aussi la solution de rendre un bœuf équivalent était-elle la seule juste et possible. Il est vraisemblable que le bœuf mutilé était abandonné au locataire, comme nous l'avons dit au sujet du § 245.

α. œil crevé § 247

§ 247. Il a été déjà question d'yeux crevés, à propos des opérations manquées du médecin aux §§ 218 et 220. Comme ici, le verbe employé pour crever est *uh-tap-pi-id*. Le législateur a estimé qu'un bœuf borgne avait diminué de valeur de moitié, absolument comme un esclave § 220. Aussi la sanction est la même pour les lois §§ 220 et 247. L'esclave, ici encore, est assimilé à l'animal.

c. corne brisée, queue coupée, museau abîmé

§ 248. Cette loi envisage trois mutilations. Les deux premières sont faciles à identifier. Pour la dernière, Scheil et Ungnad accordent aux idéogrammes SA SAL une valeur phonétique presque identique : *passutum* (Sch.), *pasumtum* (U.). Mais leurs traductions sont quelque peu différentes : *museau* (Sch), *bride* ? (U). Peiser propose *narines*. Au signe qui précède SA, SAL, Scheil donne la valeur *etû*, la partie supérieure ; d'où par *elil passutišu* la traduction « le dessus de son museau ». A ce même signe Ungnad donne la valeur phonétique *šir*, chair. Si les bouviers babyloniens, comme certains bouviers de nos jours avaient l'habitude de frapper les bœufs sur le museau, pareils coups devaient endommager le museau de l'animal, mais si les bœufs étaient conduits à l'aide de mors, on s'expliquerait les blessures faites à la bouche par la bride ou par le mors. *Babylonien und Assyrien* de Meissner, reproduit plusieurs figures de chevaux attelés, tandis qu'une seulement représente un bœuf attelé et encore elle n'est pas bien nette. Il s'agit d'une chasse au bœuf sauvage. Celui-ci semble avoir une bride à la bouche *Bab. u. Ass., I, fig. 90*.

Le chiffre est un peu effacé ; Scheil lit « un quart » et Ungnad « un cinquième ».

§ 249

36-39. Šum-ma a-wi-lum alpam i-gur-ma i-lum im-ḥa-su-ma im-tu-ut
40-43. a-wi-lum ša alpam i-gu-ru ni-iš i-lim i-za-kar-ma ú-ta-aš-šar.

§ 250

44-48. Šum-ma alpam su-ga-am i-na a-la-ki-šu a-wi-lam ik-ki-ip-ma uš-ta-mi-it
49-51. di-nu-um šu-ú ru-gu-um-ma-am ú-ul i-šu.

§ 251

52-56. Šum-ma alap a-wi-lim na-ak-ka-pi-ma ki-ma na-ak-ka-pu-ú ba-ab-ta-šu ú-še-di-šum-ma

f. mort causée par un coup divin § 249

§ 249. Le coup divin causant la mort du bœuf doit être un accident subit. Le verbe *im-ḥa-su* « l'a frappé » rend l'idée d'un coup c'est-à-dire d'une chose subite. De plus au § 266, qui concerne le pâtre, un accident analogue *li-pi-il ilim* « l'attouchement d'un dieu » est en relation avec un lion dévorant le bétail.

Le coup divin de § 249 ou l'attouchement divin du § 266 pourraient être la foudre. Les Sémites, comme beaucoup d'autres peuples, attribuaient à la divinité tous les phénomènes de la foudre. Mais on ne voit pas, dans ce cas, l'utilité du serment. Pour dégager sa responsabilité, le locataire ou le pâtre n'aurait eu qu'à faire constater sur l'animal les traces de la foudre. Ensuite chez les Suméro-Accadiens Hadad-Ramman et Marduk étant les dieux de la foudre, on s'attendrait à les voir nommés dans les lois §§ 249 et 266. Hadad-Ramman est mentionné à propos d'inondations §§ 45, 48.

A défaut d'un coup de foudre, on pourrait songer à une congestion, une embolie, une rupture d'anévrisme une crise d'urémie, etc... Si, comme nous l'avons dit à propos du médecin, les Suméro-Accadiens attribuaient aux dieux toutes les maladies, ils devaient considérer comme chose évidente l'origine divine des morts subites.

Pour la mort d'un animal à la suite d'une maladie plus ou moins longue, le serment eut été inutile. Il y aurait eu en effet des témoins, et de la maladie de la bête et des soins donnés par le locataire. Mais pour une mort subite, le serment était nécessaire pour dégager la responsabilité de celui qui avait loué le bœuf, d'autant plus qu'on ne pratiquait pas l'autopsie.

La même formule de serment se retrouve aux §§ 20, 103, 131 « il jurera par la vie du dieu » *ni-iš i-lim*. Ce serment solennel libère de toute responsabilité son auteur.

Les cas des lois § 244 et § 249 sont prévus dans la loi § 266 qui ordonne au pâtre de « se purifier devant le dieu ». Cet acte équivaut au serment commandé par le § 249. Du fait que la loi § 266 exige le serment pour un animal tué par un lion, on peut conclure à une obligation analogue dans le § 244.

Si les §§ 244 et 249 se taisent sur le prix de location, c'est parce qu'il est évident que le propriétaire devait le garder en dédommagement de la perte de son animal. Le procès CT IV 47* (Sch. 305, KU III 742) Sippar, Apil-Sin confirme cette manière de voir. Un âne loué ayant pris la fuite, les juges font jurer aux parties devant la bannière de Šamaš et ils décident que les propriétaires de l'âne garderont le prix de la location, mais ne réclameront rien au locataire.

L'ordre suivi pour les cas de mort ou de mutilations d'un bœuf loué, est en raison de l'importance de celui qui cause l'accident : le lion § 244, l'homme §§ 245-248, un dieu § 249.

Une loi du Code de l'Alliance, présente des analogies avec C. H. §§ 244-249 : « Si un homme demande à son compagnon (un animal) et si celui-ci se brise (un membre) ou meurt (si) son maître n'est pas avec lui, il paiera ; mais, si son maître est avec lui, il ne paiera pas. » Exo. XXII 13, 14. Mais il s'agit d'un prêt, et non d'une location, car la chose se passe entre Israélites, c'est-à-dire entre frères. Le principe suivi par le Code de l'Alliance est que l'emprunteur est toujours responsable de l'accident survenu à l'animal, hors de la présence du propriétaire. La législation hébraïque était donc plus rigoureuse que la législation babylonienne. Mais le C. H. parle d'une location tandis que C. A. envisage un prêt gratuit. Celui qui a reçu un prix de location ne peut avoir les exigences de celui qui n'a perçu aucune indemnité.

VIII. LE BŒUF AYANT CAUSÉ UNE MORT HUMAINE PAR DES COUPS DE CORNE §§ 250-252

Le cas du bœuf qui tue un homme par des coups de corne se trouve dans § 250, ll. 44-48 et dans le § 251, ll. 60-63, sauf qu'ici l'accident se passe sur la route.

Le § 250 diffère des §§ 251, 252, en ce que, dans le premier cas, le propriétaire est censé ignorer le vice de son bœuf, tandis que dans le second cas ce défaut lui a été manifesté.

§ 249

36-39. Si un homme a loué un bœuf et (si) un dieu l'a frappé et (s'il est mort, 40-43. l'homme, qui a loué le bœuf, jurera par la vie du dieu et il sera délivré,

§ 250

44-48. Si un bœuf dans sa marche sur la voie a frappé (des cornes) un homme et l'a fait mourir,
49-51. cette cause ne comporte pas de réclamation.

§ 251

52-56. Si le bœuf d'un homme frappe de la corne et (si), alors que sa Porte (lieu où se tenait le Conseil des Anciens de la ville) lui a fait savoir que (son bœuf) frappait de la corne,

1. Cas où le propriétaire est censé ignorer le vice de son bœuf § 250

§ 250. Il n'est pas dit explicitement que le propriétaire ignorait le vice de son bœuf. Mais il est aisé de le déduire en comparant la loi présente avec la loi § 251. Celle-ci, d'une part dit expressément que le propriétaire était au courant du défaut de son animal et d'autre part elle le punit s'il n'a pas pris les précautions nécessaires pour l'empêcher de nuire.

C'est « sur la voie » seulement que les passants peuvent être frappés par un bœuf sans imprudence de leur part. Le propriétaire du bœuf doit jurer par la vie du dieu et le passant n'a pas lieu de réclamer. Nous trouvons la même formule §§ 115, 123.

2. Cas où le propriétaire connaissant le vice de son bœuf n'a pas pris les précautions nécessaires pour empêcher les accidents §§ 251, 252

Le cas commun aux deux lois est exposé dans § 251, ll. 52-63. Il comporte la connaissance par le propriétaire du vice de son animal ll. 52-56, l'omission des précautions nécessaires ll. 57-59, et la mort d'homme ll. 60-63. Le cas du § 252 ne se distingue de celui du § 251 que par la condition servile de la victime.

§ 251, ll. 52-53. Nous utilisons, à propos de cette loi, l'étude de Dossin, dans *Revue d'Assyriologie*, XXXI (1934), pp. 87-92.

Il n'est plus question, comme dans la loi précédente, d'un bœuf qui frappe fortuitement un passant. Le verbe *na-ak-ka-pi* au permansif marque une habitude. De plus le propriétaire a été informé du défaut de son animal. Scheil et Ungnad donnent à *babtu* le sens de vice et traduisent 54-56 « et si en frappant, il lui avait fait connaître son vice ». Dossin après Eilers, donne à *babtu* le sens de « porte » qui désignerait un « Conseil d'Anciens local nanti des pouvoirs judiciaires qui tenait ses séances à la Porte de la ville », p. 87. Cette interprétation donne une bonne traduction : et si, alors que sa Porte lui a fait savoir que (son bœuf) frappait de la corne. »

La seconde disposition à prendre par le propriétaire officiellement averti, ne présente aucune difficulté. Il doit attacher ce bœuf. La plupart des interprètes adoptent le sens de « rogner ses cornes ». Scheil, Muller (1903), Delitzsch (1924), Ebeling (1926), Eilers. (1932,) etc... « Le P. Scheil avait senti qu'on ne pouvait conserver au verbe *šaramu* dans notre passage son sens fondamental de « couper », « trancher », et s'était contenté de l'affaiblir en « rogner ». Couper les cornes de l'animal en effet, eût été l'exposer à des hémorragies qui auraient mis sa vie en danger : tel est du moins l'avis d'un connaisseur que nous avons consulté. » Dossin p. 88.

« En admettant même, dit Dossin, que cette opération radicale eût laissé le bœuf indemne, le danger public qu'il constituait n'en était pas pour cela écarté : la bête furieuse n'aurait pas cessé de foncer sur les passants, de les renverser et éventuellement de les piétiner. Si cette raison rend suspecte la traduction des « cornes coupées », elle écarte à plus forte raison celle des « cornes rognées », qui pourront toujours rendre grave et meurtrier le coup de tête du bœuf furieux.) *Ibid.*, p. 88.

Winckler, se rendant compte que le sens de « rogner » ne peut convenir ici à *šaramu*, avait, dès 1904, traduit ce verbe « par entourer » « entortiller ». Peiser et Harper avaient adopté à la même époque des sens équivalents.

Dossin montre que la pratique à laquelle fait allusion ce sens de *šaramu* était en usage chez les Romains, et il cite cette parole d'un des commentateurs d'Horace : « Nous voyons aujourd'hui encore à Rome qu'on place sur la corne du bœuf une sorte de bourrelet de foin pour avertir les passants qu'ils doivent éviter cet animal. » D'après Plutarque, les Romains avaient coutume d'envelopper la corne du bœuf dangereux pour mettre les passants en garde p. 89. D'après un passage du Talmud de Babylone, on attachait, en Babylonie, une corbeille aux cornes d'un bœuf dangereux 11^e s. ap. J.-C. Tous ces exemples, dit Dossin, suggèrent pour le verbe *šaramu* « couper, séparer » un second sens « entourer, envelopper ». Ces deux significations ne sont pas trop étrangères l'une à l'autre : il est naturel en effet d'entourer la partie que l'on a séparée. A titre d'exemple, le verbe accadien *parašu* qui signifie à la fois : séparer et enclore. Enfin ces deux significations

- 57-59. qar-ni-šu la ú-šar-ri-im alap-šu la u-sa-an-ni-iq-ma
 60-63. alpum šu-ú mar a-wi-lim i-ki-ip-ma uš-ta-mi-it
 64-65. mišil ma-na kaspim i-na-ad-di-in.

§ 252

66. Šum-ma warad a-wi-lim
 67-68. 1/3 ma-na kaspim i-na-ad-di-in.

§ 253

- 69-74. Šum-ma a-wi-lum a-wi-lam a-na pa-ni eqli-šu ú-zu-uz-zi-im i-gur-ma
 AL DĀ-a-am i-ki-ip-šu
 75. LID GUD ZUN (alpi) ip-ki-súm
 76. a-na eqlim e-ri-ši-im ú-ra-ak-ki-su
 77-81. šum-ma a-wi-lum šu-ú ŠE ZIR (zeram) ù lu LIB GAL (ukullam)
 iš-ri-iq-ma i-na ga²ti-šu it-ta-aš-ba-at
 82. ŠID (RIT) LAL (ritta)-šu i-na-ak-ki-su.

de šaramu, sont confirmées par un vocabulaire publié par Scheil et Thureau-Dangin et par un vocabulaire de Chicago, où *širmu* pourrait désigner « une corbeille », « une couffe ». « Il n'est donc pas interdit, conclut Dossin, de penser que šaramu signifie « couvrir de la couffe » les cornes de l'animal dangereux. Ces différentes considérations nous inclinent à croire que les Babyloniens, dès le temps de Hammourabi, redoutaient grandement le danger des bœufs furieux et n'avaient pas trouvé de moyen plus sûr, pour s'en garder, que le signe simple de la « corbeille » coiffée sur la tête de l'animal. Il est assez piquant de constater que, deux millénaires plus tard et dans une autre région, le même danger a provoqué une précaution identique » p. 92.

Nous présentons sous réserve l'interprétation de Dossin, qui nous paraît séduisante ; nous ajoutons toutefois l'ancienne traduction.

A. Cas où la victime est un fils d'homme libre § 251, ll. 60, 65

§ 251. ll. 60-65. Le propriétaire négligent est condamné à payer une demi-mine d'argent, soit trente sicles aux héritiers de la victime. Le législateur n'exige pas la mort du propriétaire : celui-ci n'avait causé qu'indirectement la mort humaine, à la différence du médecin ou du bâtisseur §§ 218, 229. Il a donc semblé plus pratique d'indemniser les héritiers de la victime.

B. Cas où la victime est un esclave § 252

§ 252. Il suffit de payer en ce cas un tiers de mine, c'est-à-dire vingt sicles d'argent au maître de l'esclave.

On peut comparer aux lois du C. H. sur le bœuf ayant causé une mort humaine par des coups de corne, celles du Code de l'Alliance sur le même sujet. En voici la traduction :

- Exode XXI 28. « Et si un bœuf frappe (des cornes) un homme ou une femme, et si (la personne frappée) meure le bœuf sera certainement lapidé et on ne mangera pas sa chair. Et le maître du bœuf sera innocenté.*
29. Mais, si le bœuf a frappé autrefois et s'est fait connaître à son maître, et si celui-ci ne l'a pas gardé, s'il fait mourir un homme ou une femme, ce bœuf sera lapidé et son maître aussi sera tué.
30. Si une rançon lui est imposée, il donnera le prix du rachat de sa vie ainsi que tout ce qui lui aura été imposé.
31. Si c'est un fils que le bœuf a frappé, ou si c'est une fille, conformément à cette loi, on agira avec lui.
32. Si c'est un esclave ou une esclave que le bœuf a frappé (son propriétaire) donnera trente sicles d'argent à son maître et le bœuf sera lapidé. »

Les trois mêmes cas sont envisagés dans les deux codes : les §§ 250, 251, 252 correspondent respectivement à Exode XXI 28, 29-31, et 32.

Les cas de § 250 et de Exode XXI 28 sont sans grandes variantes. Quoiqu'aucune des deux lois, ne dise que le propriétaire ignorait le vice de son bœuf, on peut le déduire du cas de la loi suivante (§ 251 et Ex. XXI 29-31) et des sentences d'acquiescement. De même, les deux lois dégagent la responsabilité du propriétaire de l'animal. Mais le C. A. seul stipule que le bœuf homicide « sera lapidé, et qu'on ne le mangera pas ». Qu'un animal dangereux soit tué, c'est là une mesure de prudence élémentaire. Il est surprenant que le C. H. ne l'ait pas imposée, alors qu'il prévient les récidives par des pénalités sévères : §§ 218 et 226. Peut-être omet-il de parler de cette mesure parce qu'elle s'imposait avec évidence. La manière de tuer l'animal homicide et l'interdiction de manger de sa viande ont un caractère de représailles. Le Deutéronome ordonne de lapider : tous ceux qui exciteront les Israélites à l'idolâtrie XIII 11, les idolâtres XVII 5, la jeune fille ayant perdu sa virginité XXII 21, et les adultères XXII 24. Lors de l'alliance, au Sinaï, tous ceux, qui franchissaient la limite fixée, devaient être lapidés. Exo. XIX 13. La lapidation du bœuf paraît inspirée par le sentiment de la dignité et de la fraternité des Israélites.

Dans § 251 comme dans Exode XXI 29-31, il s'agit d'un bœuf ayant causé une mort d'homme libre

- 57-59. (s'il) n'a pas couvert de la couffe ses cornes (ou : ne les a pas rognées),
n'a pas attaché son bœuf.
60-63. et (si) ce bœuf frappe un fils d'homme libre et l'a fait mourir,
64-65. il donnera une demi-mine d'argent.

§ 252

66. Si c'est un esclave d'homme libre,
67-68. il donnera un tiers de mine d'argent.

§ 253

- 69-74. Si un homme a loué un homme pour se tenir à la disposition de son
champ (s'en occuper) et lui a confié un aldim (?)
75. lui a confié des bœufs.
76. l'a obligé à cultiver le champ,
77-81. Si cet homme a volé du grain et de la nourriture (fourrage, légumes)
et si cela est saisi dans ses mains (en sa possession),
82. on coupera ses mains.

par des coups de corne et d'un propriétaire, qui, connaissant ce vice, n'a pas pris les précautions nécessaires pour obvier à ses conséquences. Les variantes ne portent que sur des circonstances accessoires. D'après § 251 le propriétaire a été averti du vice de son bœuf par les anciens de sa ville, selon Ex. XXI il l'a appris par sa propre expérience : de fait il s'était aperçu qu'il avait frappé « depuis hier et avant-hier ». Pour les précautions requises du maître sachant que son bœuf est dangereux, le C. H. est plus explicite que le C. A. ; mais la mesure prescrite par ce dernier code suffit et équivaut à celles du code babylonien. Celui-ci prescrit probablement de mettre un signe indicateur aux cornes de la bête et de la lier. Le C. A. impose au maître de garder son bœuf.

Mais les sentences de ces deux lois présentent des différences marquantes : Le § 251 se borne à imposer au propriétaire coupable d'homicide par négligence, le paiement d'une indemnité d'une demi-mine c'est-à-dire de trente sicles d'argent. Exo. XXI 29 le condamne à mort, mais étant donné la circonstance atténuante de négligence, le propriétaire pourra sauver sa vie, en soldant la rançon que lui imposera la famille de la victime (Ex. XXI, 30). Cette disposition, est encore plus sévère que la loi babylonienne. Tandis que celle-ci détermine le montant de l'indemnité, la première laisse ce soin aux héritiers de la victime. Comme pour le cas précédent, le C. A. ordonne de lapider le bœuf homicide et interdit de manger de sa chair (par souci de brièveté, cette dernière disposition indiquée au v. 28, n'est pas répétée au v. 29). La loi hébraïque est plus sévère que la loi babylonienne ; mais elle épargne la vie des innocents, au prix de la mort des coupables.

Le Code de l'Alliance applique cette loi aux femmes 28, 29, et aux enfants, fils et filles, v. 31. Sans le spécifier le § 251 doit concerner aussi, les femmes et les enfants.

Les lois § 252 et Ex. XXI 32, envisagent toutes deux la mort d'un esclave et condamnent le propriétaire responsable à payer une indemnité pécuniaire. Mais dans C. A., elle est de trente sicles d'argent, tandis que dans C. H. elle n'est que d'un tiers de mine, c'est-à-dire de vingt sicles, d'argent. La loi mosaïque estime donc à un plus haut prix la vie de l'esclave. Comme pour les cas précédents, la loi hébraïque ordonne la lapidation du bœuf. Ex. XXI 32 ajoute que l'indemnité devra être payée au maître de l'esclave, ce qui va de soi.

IX. DES OUVRIERS AGRICOLES §§ 253-260

Cette partie comporte trois sections : 1° Code pénal pour divers délits d'ouvriers loués pour cultiver des champs à l'aide de bœufs et d'instruments §§ 253-256 ; 2° Tarifs de location de divers ouvriers agricoles §§ 257 et 258 ; 3° Pénalités pour vols d'instruments d'arrosage ou de charrue §§ 259, 260.

Cette partie aurait pu être rattachée à celle qui traite de l'agriculture §§ 42-66. Toutefois il ne s'agit pas des mêmes catégories d'agriculteurs. Dans §§ 42-47 et §§ 59-65, il est question de fermiers, de métayers et de jardiniers ; dans §§ 253-260, on envisage des ouvriers agricoles salariés ; c'est pourquoi ils sont réunis aux autres hommes exerçant des professions ou des métiers rétribués : aux médecins §§ 215-223, aux vétérinaires §§ 224-225, aux tondeurs §§ 226-227, aux architectes §§ 228-233, aux bateliers §§ 234-240, aux loueurs de bœufs §§ 241-249, aux pâtres §§ 261-266. L'association d'idées rattache cette section à celle qui traite des bœufs causant des morts humaines.

1. Code pénal pour divers délits d'ouvriers loués pour cultiver des champs
et pourvus à cet effet de bœufs et d'instruments §§ 253-256

D'après § 253, ll. 69-76, il s'agit dans toute la section §§ 253-256 d'un homme loué par un autre homme « pour se tenir à la face de son champ » *a-na pa-ni egli-šu ú-zu-uz-zi-im*. Pour comprendre le sens de cette

§ 254

83-85. Šum-ma al-dà-a-am il-ki-ma LID GUD ZUN (alpi) ú-te-en-ni-iš

86-87. ta-a-na ŠE (še'im) ša im-ri-ru i-ri-ab

§ 255

88-90. Šum-ma LID GUD ZUN (alpi) a-wi-lim a-na ig-ri-in it-ta-di-in

91-92. à lu ŠE ZIR (zeram) iš-ri-iq-ma i-na eqlim la uš-tab-ši

93-96. a-wi-lam šu-a-ti ú-ka-an-nu-šu-ma i-na eburim 1 GAN E 60 kur
še'im i-ma-ad-da-ad

§ 256

97-98. Šum-ma pí-ḥa-zu a-pa-lam la i-li-i

99-100. i-na eqlim šu-a-ti i-na LID GUD ZUN (alpi) im-ta-ná-aš-ša-ru-šu.

formule, il faut songer aux *manzaz panim* courtisans qui se tenaient devant le roi pour être prêts à exécuter ses ordres §§ 187, 197. *Manzaz*, aussi bien que *uzuzim* dérive de *nazazu*, « se tenir ». Par analogie avec le *manzaz panim* « un homme qui se tient à la face d'un champ », est celui qui doit faire le nécessaire pour sa culture.

Le sens précis de *aldum*, mot sumérien, nous est inconnu. C'est peut-être une charrue. La l. 75 dit que des bœufs ont été confiés à cet ouvrier. Et la l. 76 précise qu'il a été obligé en vertu du contrat de louage à cultiver le champ. Le verbe *rks*, on le sait, a le sens de « lier par convention ».

Les lois § 253, ll. 71-82, § 254, § 255 ne supposent pas, comme §§ 42-44, 61-63 que l'ouvrier soit resté oisif, mais seulement qu'il a commis des délits : le vol flagrant de grain ou de fourrage § 253, ll. 71-82, l'épuisement des bœufs § 254, le louage des bœufs à autrui, le vol de semence, champ improductif § 255. Quant au § 256 il envisage le cas de l'insolvabilité du délinquant § 256.

A. Flagrant délit de vol de grain ou de fourrage § 253, ll. 71-82

§ 253, ll. 71-82. Le vol est marqué, comme d'habitude, par le verbe *šaraqu*. Les objets volés sont : du grain et des aliments *ukullum*, c'est-à-dire du fourrage, des légumes ou des fruits. L'expression « dans les mains » de l'ouvrier équivalait évidemment à « dans sa possession ».

Le châtement est moins grave que celui qui est stipulé pour d'autres vols §§ 6-8, 9-11, 14-16, 19, 21-22. Au lieu d'être tué, l'ouvrier agricole voleur aura les mains coupées ; voir §§ 218 et § 226. Disons à ce sujet que les lois assyro-babyloniennes, comme les lois hébraïques, ignorent la peine de la prison, à la différence des lois égyptiennes Gen. XXXIX, 20 ss « la maison de la fermeture » *bith hassohar*.

Pu sque les choses dérobées étaient trouvées en la possession du voleur, le propriétaire n'avait qu'à reprendre son bien.

B. Épuisement des bœufs avec le *aldum* § 254

§ 254. Le délit reproché à l'ouvrier est d'avoir épuisé les bœufs, qui lui avaient été loués, avec le *aldum* (charrue ?) qui lui avait été confié § 253, ll. 69-74. *Ú-te-en-ni-iš* est le verbe *enešu*, à la forme intensive Dt. Il ne s'agit pas du vol de l'instrument sans quoi ce serait le verbe « voler », et non *laqu* « prendre » qui serait employé. De plus les deux propositions des ll. 83-85 sont liées par le copulatif et non par la conjonction marquant l'alternative « ou » *u lu*.

L'ouvrier agricole est condamné à bêcher le champ et à rendre au propriétaire tout ce qu'il rapportera de blé.

Im-ri-ru vient du verbe *mararu* qui, dit le P. Scheil, « exprime une des façons données à la terre arable comme *zakaku* « herser », *maḥasu* « défoncer » §§ 43, 46. De là l'instrument *marru* sorte de houe qui existe encore de nos jours en Mésopotamie sous ce nom ». *Rev. Assy.*, 1927, pp. 147, 148, Thureau-Dangin précise que l'instrument *marru* peut avoir deux formes, celle d'une bêche ou celle d'une houe. Aux environs de Djerabbous (région d'Alep), c'est une bêche à fer en forme de lance : « par sa forme, comme par son nom *mrr*, il rappelle l'emblème de Marduk, qui n'est pas, comme on l'a cru longtemps, l'image d'une lance, mais celle d'une bêche *marru* ». Dans l'Iraq la *marru* « présente, au témoignage de MM. de Genouillac, Watelin et Gadd, cette particularité essentielle d'être maniée, non comme une bêche, mais comme une houe, le fer n'étant pas dans le prolongement du manche ». D'après cette étymologie *im-ri-ru* peut signifier « il bêchera ». Évidemment il est plus pénible de bêcher un champ que de le labourer avec des bœufs. C'est donc pour punir l'ouvrier d'avoir épuisé les bœufs, que le législateur lui inflige ce mode de travailler le champ. Le fermier négligent est également condamné à bêcher le champ. Mais, outre ce travail, l'ouvrier devra ensemencher le champ. Autrement il ne saurait où prendre le blé qu'il devra restituer. D'ailleurs l'ouvrier agricole a été loué pour la culture du champ § 253, l. 76. Le rédacteur s'est contenté de parler du travail le plus pénible et il a sous-entendu l'œuvre facile des semailles.

Ta-a-an, l. 86 signifie « le rapport » d'après un contrat provenant de Sippar CT II 22 (Sch. 282, KU

§ 254

83-85. S'il a pris le *aldum* (charrue ?) et a épuisé les bœufs
 86-87. il rendra le rapport du blé, qu'il aura bêché.

§ 255

88-90. S'il a donné en location les bœufs de l'homme (son loueur),
 91-92. ou s'il a volé les semences et n'a pas fait exister de blé dans le champ,
 93-96. cet homme on le convaincra et, à la moisson, pour un gan (de champ),
 il mesurera 60 gur de blé.

§ 256

97-98. S'il ne peut pas payer son obligation,
 99-100. on le laissera dans ce champ, parmi les bœufs.

III 47), l. 4. C'est donc tout le produit du champ, péniblement bêché, que l'ouvrier agricole coupable devra rendre au propriétaire.

Pour confirmer l'opinion de Thureau-Dangin sur l'identification de l'emblème de Marduk, citons M 43 (Sch. 259, KU III 715) Warka, Hammourabi. Dans ce procès, les juges font transporter à la porte de la ville les emblèmes de différents dieux et notamment (*ilu*) *marri* de Marduk. Ungnad et Schorr traduisent *marru* par « houe ».

C. Louage des bœufs (du loueur), vol de ses semences, son champ laissé improductif § 255

§ 255. Comme les trois fautes signalées dans ll. 88-92 s'enchaînent, l'ouvrier est censé les avoir commises toutes trois. Le champ est demeuré improductif, parce que l'ouvrier au lieu d'y jeter la semence, l'a volée. Or il est très probable que l'ouvrier n'avait pas ensemencé le champ, parce que celui-ci n'avait pas été labouré avec les bœufs, qu'effectivement il avait loués. Absolument parlant, la location des bœufs et le vol des semences sont deux fautes distinctes. Mais en fait les deux délits dépendent l'un de l'autre. D'une part, on ne voit pas pourquoi on n'ensemencerait pas un champ labouré. D'autre part, si l'ouvrier avait labouré le champ avec les bœufs, il n'aurait pas pu les louer : en effet, il aurait dû, après l'achèvement du labour, les rendre au propriétaire, qui les avait confiés dans ce but. Nous pensons donc que la conjonction *u lu l.* 91, n'indique pas ici l'alternative, mais la consécution et que l'ouvrier agricole est coupable des trois fautes.

L'absence de blé dans le champ était une chose patente. Aussi la conviction ordonnée ll. 93, 94 devait porter sur la location des bœufs et le vol de la semence. Le fait même que le blé n'avait pas poussé dans le champ constituait déjà une présomption de la culpabilité d'avoir loué les bœufs et volé la semence. On pouvait en outre recourir à des témoins ou au serment.

Le gan vaut 6 1/2 ha et le kur 120 litres. L'amende était assez forte, et plus sévère que la peine infligée aux fermiers ou métayers ayant négligé de faire pousser du blé : ils devaient, soit fournir autant de blé que le champ voisin en contenait §§ 42, 43, soit donner 10 gur de blé pour 10 gan § 44. Des sanctions analogues frappent les jardiniers §§ 62, 63. La sévérité du § 255 s'explique par le fait qu'il y a vol et non négligence.

Si les §§ 253 et 255, envisagent toutes deux le vol de semences, cette faute est punie plus sévèrement par la première loi, où le vol est plus important. En effet, le § 253 ne dit pas que l'ouvrier agricole a omis de cultiver le champ ; il faut donc croire qu'il y a fait pousser du blé et d'autres produits qu'il a volés. On sait que les voleurs sont ordinairement punis de mort §§ 6-8, 9-11, 14-16, 19, 20-21. Il est condamné ici à avoir les mains coupées, sans doute parce que l'objet du vol est moins grave et que son objet a été retrouvé. Au contraire, selon § 255, le vol ne porte que sur la semence et le prix de la location des bœufs durant un temps très court. C'est surtout le tort fait au propriétaire par la négligence de son ouvrier que le législateur a voulu punir. Aussi la sanction édictée dans le § 255 est analogue à celle qui est prise contre les fermiers, métayers et agriculteurs négligents §§ 42-44, 61-63. Toutefois elle est plus sévère parce qu'à la négligence s'est ajoutée la fraude.

D. Cas d'insolvabilité de l'ouvrier cause du préjudice § 256

§ 256. Cette loi n'est qu'une clause de la loi précédente, pour le cas où l'ouvrier agricole ne peut pas payer l'indemnité fixée par § 255.

L'acception ordinaire de *piḫatum*, c'est « district », « province ». *Paḫatum* désigne le gouverneur de district. Mais *piḫatum* a également le sens « d'obligation » CT IV, 37^a, 14 ; VI 23^a, 15... C'est évidemment la signification qui convient ici, car elle vise la sanction de § 255, 93-96.

Le verbe *mašaru* signifie : « déchirer, couper » et « laisser, abandonner ». Nous choisissons avec Scheil le second sens, qui convient au contexte. Nous comprenons ainsi la pénalité ll. 99-100 : l'ouvrier deviendra la propriété du loueur, auquel il a fait du tort, aussi bien que le champ et les bœufs et naturellement il devra cultiver le champ gratuitement. Il y a là quelque analogie avec la contrainte du § 117.

§ 257

101-XXII, 1. Šum-ma a-wi-lum ikkaram (?) i-gur
2-4. 8 ŠE (še-im) kur i-na MU (šuttim) I kam i-na-ad-di-iš-šum

§ 258

5-6. Šum-ma a-wi-lum ŠAB (Scheil) LIB (Ung.) GUD i-gur
7-9. 6 kur ŠE (še'im) i-na sattim I kam i-na-ad-di-iš-šum

§ 259

10-12. Šum-ma a-wi-lum GIŠ APIN (narṭabam) i-na A QAR (ugarim)
iš-ri-iq
13-15. 5 šiqil kaspim a-na be-el GIŠ APIN (narṭabim) i-na-ad-di-in

§ 260

16-18. Šum-ma GIŠ APIN (narṭab) TUK KIN (tukkanam ?) ù lu GIŠ
GĀN UR (maḡaddam) iš-ta-ri-iq
19-20. 3 šiqil kaspim i-na-ad-di-in.

§ 261

21-24. Šum-ma a-wi-lum NA KAD (naḡidam) a-na LID GUD ZUN (alpi)
ù 'U LU ZUN (šeni) ri-im i-gur
25-26. 8 ŠE (še'im) kur i-na šattim I kam i-na-ad-di-iš-šum

2. *Tarifs de location de divers ouvriers agricoles* §§ 257, 258

Il s'agit de spécifier quels sont les ouvriers engagés d'après ces deux lois.

A. *Moissonneur ou laboureur* § 257

§ 257. Pour le signe de XXII, 1 Scheil hésite à lire AK + ŠU et traduit « moissonneur ». Ungnad voudrait voir ici le signe APIN comme dans les lois § 259 et 260, quoique la forme en soit différente et il propose d'une façon dubitative la lecture *ikkaram* et la traduction « laboureur ». Nous rapportons les deux hypothèses sans nous prononcer. Le fait que cet ouvrier était payé en blé, est un indice que son travail devait servir soit à produire, soit à récolter du blé.

Huit kur de blé représentent 960 litres de blé. La loi parle d'un salaire annuel. Mais comme on ne laboure ou l'on ne moissonne pas toute l'année, ce salaire annuel était destiné à rémunérer l'ouvrier simplement pour les périodes de l'année pendant lesquelles son travail était nécessaire.

B. *Batteur sur l'aire ou bouvier* § 258

§ 258. Le signe GUD (alpu) indique qu'il s'agit d'un ouvrier qui employait des bœufs. Ungnad lit le premier signe LIB et croit que LIB GUD désigne un « bouvier ». Scheil lit le même signe ŠAB et propose avec hésitation et lit ŠAB GUD, « batteur sur l'aire ». Les Orientaux faisaient fouler le blé par des bœufs circulant sur des aires situées en plein champ. Cet usage est attesté en Palestine par la loi interdisant de museler le bœuf foulant le blé, Deut. XXV 4, et il y a persisté jusqu'à nos jours. En 1913 nous avons vu des bœufs foulant ainsi le blé aux environs de Jérusalem.

3. *Pénalités pour vol d'instruments d'arrosage ou de charrue* §§ 259, 260

Le signe *GIŠ* ou *iš*, déterminatif du bois *išu*, placés devant tous les instruments d'arrosage indique qu'ils sont tous en bois.

A. *Instrument d'arrosage (sakiêh)* § 259

§ 259. Le signe APIN a la valeur phonétique *narṭabum*, « canal d'irrigation ». Le déterminatif « bois » et le contexte, qui parle de vol, suggère ici pour ce mot le sens d'un instrument d'arrosage.

Le P. Scheil propose de voir ici une *sakiêh* « qui se compose d'un chapelet de vases adaptés à une roue et qui est à traction animale », et il traduit APIN par « roue d'arrosage ».

Comme le suppose l. 11, cet instrument assez important restait à poste fixe dans la campagne.

Le vol de l'instrument d'irrigation étant puni par une amende plus forte que le vol de l'instrument envisagé dans le § 260, la valeur du premier l'emportait donc sur celle du second.

§ 257

101-XXII, 1. Si un homme a loué un moissonneur ? (Scheil), un laboureur ? (Ung),

2-4. il lui donnera 8 kur de blé par an.

§ 258

5-6. Si un homme a loué un batteur sur l'aire ? (Sch), un bouvier (Ung) ?,

7-9. il lui donnera 6 kur de blé par an.

§ 259

10-12. Si un homme a volé un instrument (une roue ?) d'arrosage dans la campagne,

13-15. il donnera 5 sicles d'argent au propriétaire de l'instrument (roue) d'arrosage

§ 260

16-18. S'il a volé un instrument (roue) d'arrosage Tuk-kin (chadouf ?) ou une charrue,

19-23. il donnera 3 sicles d'argent.

§ 261

21-24. Si un homme a loué un pâtre, pour faire paître le gros et le petit bétail,

25-28. il lui donnera 8 kur de blé par an.

B. Instrument d'arrosage (chadouf) ou charrue § 260

§ 260. Des deux instruments agricoles mentionnés dans cette loi, le premier était destiné à l'arrosage. Aux signes G18 AP1N (nartabum) employés au § 259, sont ajoutés les signes TUK KIN. Cet instrument du § 260 est donc une espèce spéciale de ceux qui sont mentionnés au § 259. Le P. Scheil donne aux signes TUK KIN la valeur phonétique *tukkānu*, « récipient » ou « sac de cuir », et il songe à la chadouf égyptienne, sorte de levier qui repose sur un axe et qui porte, à une de ses extrémités un sac de cuir et, à l'autre, une grosse pierre. Les fellahs égyptiens abaissent dans le Nil, l'extrémité portant le sac, qui se remplit d'eau, puis ils font basculer, à l'aide de la grosse pierre, le levier de façon à ce que l'eau du sac soit versée dans une fosse d'irrigation. Cf. Meissner, *B. u. A., I, p. 192, fig. 38*. Ungnad trouve très problématique la valeur syllabique *tukkanum* et il n'ose pas proposer d'identification pour l'instrument signalé dans la loi § 260.

L'autre instrument, n'est pas destiné à l'irrigation ; Scheil et Ungnad s'accordent à y voir le nom *maqaddum*, « charrue, houe ». Cf. Meissner, *B. u. A., I, pp. 194 et 195, fig. 39 et 40* (scènes de labour).

Il est facile de constater par §§ 259 et 260 que les vols d'instruments d'irrigation sont punis moins sévèrement que ceux qui sont envisagés au début du C. H. §§ 6-11, 14 etc... Cette différence est due à la moindre importance des objets volés, et peut-être à l'extrême nécessité de l'irrigation pour la terre brûlante de Babylonie, qui amenait à traiter avec plus d'indulgence les vols de cette espèce.

Les lois §§ 259 et 260 pourraient être rattachées aux lois §§ 53-56 relatives à l'irrigation.

X. DU PATRE §§ 261-267

Le § 261 traite du salaire annuel du pâtre et les §§ 263-267 déterminent sa responsabilité dans des cas divers.

Les lois §§ 57 et 58 font allusion au pâtre *rē'um* à propos du tort causé au propriétaire d'un champ par un berger qui y a fait paître du petit bétail sans autorisation, ou à une époque prohibée. Tandis que ces deux lois relatives aux délits de pâturage font partie du droit rural, les §§ 261-267 concernent directement le pâtre. Le pâtre des §§ 261-267 est chargé indistinctement du gros et du petit bétail *atpi ū šeni* ; celui des §§ 57-58 s'occupe uniquement du petit bétail et, de ce chef, mérite plutôt le nom de « berger » que celui de « pâtre ». Les délits de pâturages devaient être plus fréquents avec des moutons et des chèvres, qui attiraient moins l'attention que des bœufs et des ânes.

1. Salaire annuel § 261

§ 261. Le pâtre est nommé ici seulement *naqidum*. Au § 57 et dans la série §§ 264-267 il est désigné par SIB (*rē'um*). Le prophète Amos faisait partie des *nôqdhim* de Teqô'a Amos. 1, 1. Le contrat VS IX,

§ 262

28-30. Šum-ma a-wi-lum alpam ù la immeram a-na. . . .

§ 263

37-39. Šum-ma alpam ù lu immeram ša in-na-ad-nu-šum uḫ-ta-al-li-iq

40-43. alpam ki-ma alpam immeram ki-ma immeram a-na be-li-šu-nu
i-ri-a-ab.

§ 264

44-51. Šum-ma SIB (re^{um}) ša alpu ù lu šenu a-na ri-im in-na-ad-nu-šum
ID (idi)-šu ga-am-ra-tim ma-ḫi-ir li-ib-ba-šu ṭa-ab

52-56. alpi uš-ša-aḫ-ḫi-ir šeni uš-ša-aḫ-ḫi-ir ta-li-it-tam um-ta-ṭi

57-60. a-na KA (pi) ri-ik-sa-ti-šu ta-li-it-tam ù bi-il-tam i-na-ad-di-in

§ 265

61-69. Šum-ma SĪB (re^{um}) ša alpu ù lu šenu a-na ri-im in-na-ad-nu-šum
u-sa-ar-ri-ir-ma ši-im-tam ut-ta-ak-ki-ir ù a-na kaspim it-ta-di-in

70-75. ú-ka-an-nu-šu-ma a-du 10-šu ša iš-ri-ku alpi ù šeni a-na be-li-šu-nu
i-ri-a-ab.

59-60 (Sch. 158, KU IV 1008) parle d'un pâtre recevant effectivement un salaire annuel de 8 kur de blé (960 litres), auquel est cependant ajouté un sicle d'argent :

« Nûr-Šamaš, fils de Ibni, a loué à lui-même Amti-lašu, fils de Ibni-Šamaš, pour un an, afin de faire paître le petit bétail de la fille du roi.

Prix d'un an, huit gur de blé seront mesurés et un sicle d'argent sera pesé. Au 24 Nisan il est entré. »

2. Responsabilité du pâtre §§ 263-267

Le législateur traite ce sujet d'abord pour le bétail au pâturage (donné au pâtre pour faire paître, a-na ri-im) §§ 263-265 et ensuite pour le bétail au parc i-na tarbašim §§ 266-267.

A. Au sujet du bétail au pâturage §§ 263-265

Trois cas sont prévus : bœuf ou âne laissé échapper § 263, diminution du bétail et amoindrissement de sa reproduction § 264 et ventes frauduleuses § 265.

a. bœuf ou âne laissé échapper § 263

§ 263. Uḫ-ta-al-li-iq, vient du verbe *ḫataqu*, employé dans les §§ 9-11 à propos de la chose perdue. L'animal se perd parce qu'il s'échappe. La forme intensive Dt exprime la précipitation de la fuite.

A la différence des lois §§ 264-265, le législateur n'envisage ici que le gros bétail ; les moutons et les chèvres suivent trop fidèlement leur berger pour s'échapper.

En application du talion, le pâtre devra remplacer l'animal disparu. Comme il était seulement coupable de négligence, plus ou moins grave, il aurait été injuste de le punir davantage.

Le Code de l'Alliance, Exo. XXII 9-12, contient des lois sur les ânes, les bœufs, les moutons ou tout animal confiés à un pâtre, et envisage deux cas. Le premier est celui, où un animal meurt, se brise un membre ou est volé par une bande de brigands : s'il n'y a pas eu de témoins, le berger devra jurer devant Dieu qu'il n'a pas mis la main sur le bien du propriétaire ; celui-ci supportera la perte et le berger n'aura pas à l'indemniser. Le législateur hébreu a estimé qu'il y avait alors cas de force majeure. La seconde éventualité est celle où l'animal est volé par un ou deux bandits : étant admis que le pâtre aurait pu et dû empêcher ce vol, il est condamné à payer au propriétaire le prix de l'animal. Cette dernière loi a beaucoup d'analogie avec § 263, pour le cas et pour la sanction.

b. diminution du bétail par suite d'une reproduction amoindrie § 264

§ 264. La première ligne contenant le nom du berger étant effacée, c'est par analogie avec les §§ 265-267 nous avons supposé qu'il était appelé SĪB (re^{um}). Le salaire doit correspondre aux 8 kur de blé du § 261. Si l'on fait mention de la satisfaction du pâtre, c'est pour montrer qu'il aurait dû se montrer diligent et attentif.

Les ll. 52-56 indique la nature et la cause du préjudice fait par le pâtre au propriétaire. Il a diminué la quantité du gros ou du petit bétail parce que la reproduction a été amoindrie faute de vigilance et de

§ 262

28-30. Si un homme un bœuf ou un âne pour (lacune de six lignes)

§ 263

37-39. S'il a laissé échapper un bœuf ou un âne qu'on lui avait confié,
40-43. il rendra à leur propriétaire bœuf pour bœuf, âne pour âne.

§ 264

44-51. Si le pâtre, auquel on a donné du gros ou du petit bétail à faire
pâtre, a reçu tout son salaire, dont le cœur est content,
52-56. a diminué le gros bétail, a diminué le petit bétail, a amoindri la
reproduction,
57-60. conformément à la bouche (texte) de ses conventions, il donnera la
reproduction et le revenu.

§ 265

61-69. Si le pâtre, auquel on a donné du gros ou du petit bétail, est devenu
infidèle et a changé la marque et a donné pour de l'argent,
70-75. on le convaincra, et jusqu'à 10 fois ce qu'il a volé de gros ou de petit
bétail il rendra à leur propriétaire.

soins de sa part. Le verbe *mtj* revient plusieurs fois dans le C. H., avec le sens de « diminuer, amoindrir » ; pour un jardinier ayant diminué le revenu d'un jardin § 65, et pour la marchande de boissons fermentées ayant diminué le prix de celles-ci § 108. D'après les ll. 57-60, le propriétaire, avant de confier son gros ou son petit bétail au pâtre, avait fait avec celui-ci des conventions relativement à la quantité de la reproduction et à l'importance du revenu, provenant des ventes. Ces conventions antérieures devaient servir de base pour déterminer la quantité de bétail et le montant des sommes de blé ou d'argent que le pâtre fautif devait restituer.

Biltum désigne les revenus d'un champ dans C. H. §§ 45, 46, 62, 65. Les revenus d'un troupeau sont tout d'abord les animaux dus à la reproduction. Mais comme ceux-ci sont déjà désignés par *taliltam*, *biltum* doit s'entendre sans doute du produit des ventes.

Les §§ 7, 122 parlent de la nécessité de conventions pour les dépôts ou les ventes, même d'animaux § 7, ll. 45-46. Mais nous n'avons pas à faire intervenir ici ces lois, le pâtre n'étant pas un dépositaire. De fait le § 261 est muet sur de telles conventions. Les *ri-ik-sa-ti* du § 264 sont donc seulement relatives à l'importance de la reproduction et au montant du prix des ventes, comme nous l'avons déjà dit.

L'expression *pi riksatishu*, nous montre que le style juridique babylonien prêtait une « bouche » aux conventions écrites. On voulait ainsi manifester qu'un texte écrit authentique réclamait son exécution avec autant de force que s'il possédait la parole.

c. Ventes frauduleuses § 265

§ 265. Il s'agit d'un pâtre auquel on avait confié du bétail, grand et petit, pour le faire paître ll. 61-65. Les termes sont les mêmes qu'au § 264.

D'après la l. 71 de la conclusion le délit est un vol *iš-ri-ku* dont les circonstances et l'espèce sont consignées aux ll. 66-69.

U-sa-ar-ri-ir, du verbe *srr*, « être hostile, infidèle », indique les mauvaises dispositions du pâtre. La fin des ll. 66-69 indique qu'il s'agit d'une vente. L'obscurité porte sur *ši-im-tam ut-ta-ak-ki-ir*. Cette expression se rapporte au moyen par lequel le pâtre malhonnête a procédé à des ventes frauduleuses. Le sens du second mot est clair. Le verbe *nkr* à la forme intensive Dt signifie « changer ». L'incertitude porte sur la signification de *šimtum*. Ungnad, suivi par Meissner, *B. u. A.*, I, p. 214, traduit « marque ». Cette signification convient au contexte. Tout d'abord il est tout à fait probable qu'une marque spéciale ait servi à distinguer les animaux appartenant à un propriétaire déterminé. Pour vendre à un autre l'animal marqué, il fallait changer sa marque primitive en celle de l'acquéreur. Toutefois ce sens de *šimtum* n'est pas fréquent, et la loi § 265 serait le seul endroit du C. H. où *šimtum* aurait la signification de « marque ». C'est le terme *abbutum*, qui est employé aux §§ 226 et 227 pour « la marque d'esclave inaliénable ». Mais la langue babylonienne pouvait rendre par deux termes différents la marque des esclaves et celle des animaux. On sait d'ailleurs que le verbe *šamu* signifie « établir, déterminer » et le nom *šimtu* : détermination, sort, destinée.

Dans sa traduction princeps du C. H., Scheil traduit la l. 67 par « il a changé les conventions » et par « il a changé le prix », traduction juxta-linéaire et traduction finale. Dans sa traduction populaire on lit « il a falsifié l'état du troupeau ». Ces traductions s'accordent moins bien avec le contexte qui fait allusion

§ 266

76-78^a. Šum-ma i-na tarbašim li-pi-it AN (ilim) it-tab-ši ù lu UR MAḤ
(nešum) id-du-uk

78^b-81. SÍB (re'um) ma-ḥar AN (ilim) ú-ub-ba-am-ma mi-qi-it-ti tarbašim
be-el tarbašim i-maḥ-ḥar-šu

§ 267

82-83. Šum-ma SÍB (re'um) i-gu-ma i-na tarbašim pi-ša-tam uš-tab-ši

84-89. SÍB (re'um) hi-ti-it pi-ša-tim ša i-na tarbašim ú-ša-ab-šu-ú alpi ù
šeni ú-ša-lam-ma a-na be-li-šu-nu i-na-ad-di-in.

§ 268

90-91. Šum-ma a-wi-lum alpam a-na di-a-ši-im i-gur

92. PA (20 qa) še'im ID (idi)-šu.

à une vente frauduleuse. De plus, dans le C. H., et notamment au § 264, ll. 57-60, le mot *riksatum* exprime les conventions.

Dans le C. H., *šimtum* a fréquemment le sens de « destinée », « aller à sa destinée », c'est-à-dire « mourir » §§ 12, 162, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 176, 178-184. On pourrait dire que le changement de la destinée, c'est-à-dire une fausse déclaration concernant la mortalité du troupeau, a facilité les ventes frauduleuses. Le pâtre aurait compté comme bêtes ayant péri, celles qu'en réalité il avait vendues. Mais la manière de s'exprimer serait bien laconique. Aussi avons-nous adopté le sens proposé par Ungnad.

Pour convaincre le pâtre de vol, on se servait, comme à l'ordinaire, de témoins, des pièces à conviction, du serment, des aveux. Le pâtre, n'étant pas coupable seulement de négligence, comme aux §§ 263-264, il n'est pas condamné simplement suivant le principe du talion, mais il devra restituer dix fois les animaux qu'il a volés. Cette sanction est à rapprocher de celle du § 8 où il est question aussi de vols d'animaux. D'après § 8, le voleur devra restituer l'animal volé 30 fois, s'il appartient au temple ou au palais, et 10 fois seulement si c'est la propriété d'un muškenum. En cas d'insolvabilité, le voleur devra être tué. La sanction du § 265 ressemble à celle édictée par le § 8 pour vol d'animal d'un muškenum. Le § 265, ne parle pas comme le § 8, de la peine de mort pour le cas d'insolvabilité. Ce qui fait croire que généralement les pâtres étaient solvables.

B. Au sujet du bétail au parc §§ 266, 267

Ces deux lois traitent de la responsabilité du pâtre pour des accidents survenus à des animaux placés dans un parc.

Le mot *tarbašum*, « parc » vient du verbe *rabišu* : se coucher, se reposer, séjourner.

A propos des pasteurs qui veillaient aux environs de Bethléem, le P. Lagrange dit : « Si les troupeaux appartiennent à des habitants du bourg, ils les ramènent pendant l'hiver dans des étables... Il y a aussi dans le désert des parcs à bestiaux avec une petite cabane pour le berger. » *Comment. Luc.*, p. 73. Aux étables ressemblent les parcs dont il est parlé dans C. H. § 58. Cette loi ne contient pas le mot *tarbašum*, mais elle nous apprend qu'à une certaine époque de l'année, le bétail était retiré de la campagne et enfermé à la porte de la ville, ll. 70, 71. A Jérusalem, on voyait, avant la guerre, des troupeaux de petit bétail massé près de la porte de Damas. Puisque le § 266 fait allusion au lion, il est probable que le parc, dont il parle, se trouvait à la campagne. Le P. Lagrange tire une conclusion semblable pour les parcs dont il est question dans S. Jean X parce qu'on envisage la venue du loup, v. 12. *Comm. S. Jean*, p. 275. Le § 267 qui se sert du même terme *tarbašum*, doit envisager également un parc situé en pleine campagne. En Palestine, on trouve, dans le désert de Juda, des parcs pour bétail. Ils sont formés par des enceintes de grosses pierres. Aux Nombres XXII 15, 24, 36 et dans Soph. II, 6, il est question de constructions de murs *gidheroth* pour petit bétail, c'est-à-dire de parcs.

En matière de responsabilité du pâtre pour les accidents survenus aux animaux parqués, le législateur distingue les cas de force majeure § 266 et les cas dus à la négligence du pâtre § 267.

a. Cas de force majeure (coup d'un Dieu, le lion) § 266

Les lois §§ 249, 244 prévoient pour un animal loué ces deux mêmes accidents, coup d'un Dieu, et mort provoquée par un lion. Pour le premier cas, les formules sont équivalentes, sinon identiques : *ilum im-ḥa-šu* « un Dieu a frappé » *li-pi-il it-tab-ši* « il y a eu coup d'un Dieu ». Comme au § 249, il est fait allusion à un coup de foudre ou à une mort subite. Au § 267 il est question des maladies de langueur ou des épidémies.

La sanction des lois §§ 244, 249 et 266 est identique : le pâtre est exempt de toute restitution, et c'est le propriétaire qui supporte les pertes. Mais avant de disculper le pâtre, on lui demande de recourir au serment dans §§ 249 et 266. Les expressions « il jurera par la vie du Dieu », « il se purifiera devant Dieu » sont équivalentes et impliquent toutes deux le serment. Toutefois le § 244 n'exige pas le serment, quand

§ 266

- 76-78^a. Si, dans le parc, un coup d'un Dieu a eu lieu ou un lion a tué,
 78^b-81. le pâtre devant Dieu se purifiera, et le dommage du parc le propriétaire du parc l'acceptera.

§ 267

- 82-83. Si le pâtre a été inattentif et (si), dans le parc, il a occasionné une maladie
 84-89. le pâtre, qui a occasionné le dommage (provenant) de la maladie, ayant eu lieu dans le parc, complètera le gros et le petit bétail et le donnera à leur propriétaire.

§ 268

- 90-91. Si un homme a loué un bœuf pour foulage,
 90. 20 qa de blé, c'est son prix

c'est un lion qui a dévoré la bête, tandis que le § 266 semble à première vue le réclamer pour ce même cas. Pour prouver le fait, le locataire n'avait qu'à présenter au propriétaire et aux juges la dépouille de l'animal. Le Code de l'Alliance n'exige pas une autre preuve de la part du pâtre, en pareille circonstance, Exo. XXII 12. Aussi, nous pensons, malgré l'absence de toute distinction dans la loi § 266, que l'on n'exigeait pas de serment du pâtre, quand le lion avait dévoré un animal, mais que l'on demandait simplement l'apport de la dépouille de celui-ci.

Au lieu de parler du propriétaire et du dommage du bétail, la loi dit « le propriétaire et le dommage du parc ». Ces deux formules sont équivalentes, le propriétaire du bétail et celui du parc étant une même personne. La formule est destinée à faire comprendre que celui qui avait choisi le parc et qui en était le propriétaire devait supporter toutes les pertes occasionnées par des accidents survenus dans ce parc.

Du fait que la loi § 266 ne concerne que les animaux parqués, il ne faut évidemment pas conclure que le pâtre était responsable et obligé à restitution quand les mêmes accidents survenaient en dehors du parc. Peut-être le § 262 contenait-il dans sa lacune cette loi concernant les animaux non parqués. Peut-être les lois §§ 244 et 249 s'appliquaient-elles à tous les animaux au pâturage, qu'ils aient été loués ou qu'ils aient été confiés à un pâtre. De part et d'autre, en effet, il s'agit d'animaux non parqués. Le fait qu'ils aient été remis à un locataire ou à un pâtre est une circonstance secondaire.

b. Cas de négligence lors d'une maladie § 267

§ 267. Il est question ici de la négligence du pâtre, comme il est question dans la loi § 245 de la négligence du locataire d'un animal. Le nom *megutum* du § 245 provient du verbe *i-gu* de § 267 qui signifie « a été négligent ». Les deux lois signalent que la négligence a pour conséquence la mort du bétail. Mais seule la loi § 267 nous indique l'effet immédiat et direct de la négligence du pâtre « et a occasionné, dans le parc, *pi-sa-lam* ». Toute la difficulté revient à préciser le sens de ce dernier mot.

Quoique l'idée d'un parc puisse évoquer la pensée « d'une brèche » par où les animaux se seraient échappés, il faut certainement écarter ce sens. D'abord « brèche » est rendue par les mots *pišum* § 21, *pitum* § 53, suivant qu'il s'agit d'une maison ou d'une digue. Ensuite il n'est pas question d'animaux échappés.

Ungnad, traduit *pišatum* par « maladie contagieuse, leucémie ». Suivant le sens de *pišu* « blanc ».

Le pâtre est accusé d'avoir occasionné la maladie par sa négligence. Il n'a pas pris les précautions nécessaires pour prévenir le mal, pour l'enrayer, pour préserver les animaux encore indemnes, en les isolant. Le coupable devra guérir les animaux malades ou les remplacer, s'ils sont morts *û-ša-lam*.

Si le législateur a envisagé le cas d'une maladie contagieuse seulement pour les troupeaux parqués, c'est parce que, dans le parc, les épidémies se déclarent plus facilement et la responsabilité du pâtre est plus engagée que lorsque les troupeaux se trouvent au pâturage.

XI. TARIFS DE DIVERSES LOCATIONS §§ 268-277

Ce groupe traite des locations d'animaux pour fouler §§ 268-270, de chariots § 271-272, d'un mercenaire § 273, d'artisans variés § 274 et de bateaux §§ 275-277.

1. Animaux pour fouler §§ 268-270

Di-a-ši-im, au génitif, vient du verbe *diš* « écraser du pied, fouler ». En hébreu, le verbe *diš* a la même signification. On connaît la loi Deut. XXV 4. « Tu ne muselleras pas le bœuf pendant qu'il foulera *bedhišo* ». Le groupe §§ 268-270, qui se rapporte aux animaux loués pour fouler, complète la loi § 258 dans le cas où, comme le dit Scheil, elle concernerait la location d'un batteur sur l'aire.

Les lois §§ 268-280 ne diffèrent que par la nature de l'animal loué : bœuf, âne, jeune animal. Le rédacteur

§ 269

93-94. Šum-ma imêram a-na di-a-ši-im i-gur

95. MAŠ (10 qa) še'im ID (idi)-šu.

§ 270

96-97. Šum-ma MĀŠ (lalam) a-na di-a-ši-im i-gur

91. 1 qa še'im ID (idi)-šu.

§ 271

99-101. Šum-ma a-wi-lum alpi GIŠ MAR GĪD DA (šumbam) ù mu-úr-te-di-ša i-gur

XXIII, 1-2. i-na umim 1 kam 180 qa še'im i-na-ad-di-in

§ 272

3-5. Šum-ma a-wi-lum GIŠ MAR GĪD DA (šumbam)-ma a-na ra-ma-ni-ša i-gur

6-7. i-na umim 1 kam 40 qa še'im i-na-ad-di-in.

§ 273

8-9. Šum-ma a-wi-lum awil KU MAL (agram) i-gur

10-14. iš-tu ri-eš ša-at-tim a-di ha-am-ši-im warhim-im 6 ŠE kaspim i-na umim 1 kam i-na-ad-di-in

15-19. iš-tu ši-ši-im warhim-im a-di ta-aq-ti-it ša-at-tim 5 ŠE kaspim i-na umim 1 kam i-na-ad-di-in.

a suivi une gradation descendante. La décroissance des prix de location indique aussi la valeur proportionnelle de ces trois espèces d'animaux pour le travail du foulage du blé.

Aucune des lois §§ 268-270 n'indique la durée de la location. La modicité du prix marqué indique qu'il s'agit d'une location pour un jour. Il y aurait d'ailleurs injustice à faire payer un prix identique pour les battages très inégaux en durée. Le battage d'abondantes récoltes, devait nécessiter l'emploi de plusieurs jours, tandis que quelques heures suffisaient pour le battage de maigres récoltes. Toutefois nous pensons que les prix fixés dans §§ 268-270 devaient être payés, quand même le battage du blé n'aurait pas duré toute la journée. Comme ce cas était peut-être le plus fréquent, il n'est pas spécifié, si les prix marqués concernaient une journée de foulage ou le foulage de toute la récolte. Ordinairement les divers propriétaires pouvaient faire battre le blé en un jour et il n'y avait que des différences d'heures entre la durée des battages de leurs récoltes.

Puisque c'était du blé qui était foulé, il était tout indiqué de prescrire des paiements en blé.

A. Bœuf § 268

§ 268. Le C. H. envisage, comme Deut. XXV 4, le foulage du blé par un bœuf. Mais la loi hébraïque ne fixe pas le prix de la location de cet animal. 20 qa de blé équivalent à huit litres de blé.

B. Âne § 269

§ 269. Les Akkadiens employaient aussi des ânes pour fouler le blé. Nous ignorons s'il en était ainsi chez les Hébreux.

D'après le prix de location qui est la moitié du précédent, les Babyloniens évaluaient la force de l'âne à la moitié de celle du bœuf. Dix qa de blé équivalent à quatre litres de blé.

Il n'est pas question du cheval qui aurait pu aussi être utilisé pour fouler le blé.

C. Jeune animal (bouvillon ou ânon) § 270

§ 270. L'animal, dont on suppose la location, est désigné par le signe MAŠ, qui équivaut à l'akkadien *lalum* : « petit d'un animal », c'est-à-dire « jeune animal ». Comme les deux lois précédentes traitent du bœuf et de l'âne, il est presque certain qu'il s'agit « d'un bouvillon ou d'un ânon », ainsi que l'a compris Scheil.

Le fait de l'existence d'un prix unique de location ne nous semble pas constituer une objection sérieuse à cette hypothèse. Le rédacteur a pu estimer que la force d'un bouvillon étant à peu près équivalente à celle d'un ânon, il était superflu de fixer deux tarifs différents.

Le prix de location du jeune animal étant de 1 qa soit 0¹ 4 de blé, la valeur de son travail est estimée vingt fois moindre que celle du bœuf et dix fois moindre que celle de l'âne.

§ 269

93-94. S'il a loué un âne pour fouflage,
95. la moitié (10 qa) de blé, c'est son prix.

§ 270

96-97. S'il a loué un jeune animal pour fouflage,
98. 1 qa de blé, c'est son prix.

§ 271

99-101. Si un homme a loué les bœufs, le chariot et son conducteur,
XXIII, 1-2. il donnera par jour 180 qa de blé.

§ 272

3-5. Si un homme a loué un chariot et pour lui-même (seul),
6-7. il donnera par jour 40 qa de blé.

§ 273

8-9. Si un homme a loué un mercenaire,
10-14. depuis le commencement de l'année jusqu'au cinquième mois, il
(lui) donnera 6 še d'argent, par jour,
15-19. depuis le sixième mois jusqu'à la fin de l'année, il (lui) donnera 5 še
d'argent par jour

2. Chariots §§ 271, 272

Le chariot est indiqué par les trois signes MAR GID DA précédés du déterminatif du bois. On leur donne la valeur akkadienne *šumbum* ou *eriqqum*. Ces deux noms signifient : char pour fardeau, chariot.

Le § 271 parle de la location du chariot avec bœufs et conducteur, et le § 272 se rapporte à la location du chariot simplement.

A. Chariot avec bœufs et conducteur § 271

§ 271. Le signe du pluriel placé après *alpi*, indique que le chariot était tiré au moins par deux bœufs. *Mu-ur-te-di* est le participe Gt du verbe *rdj*, qui, employé avec des bœufs, signifie : pousser, aiguillonner. Tel est en effet le principal office d'un conducteur de bœufs. La forme intensive ou itérative du verbe marque les efforts répétés qui sont nécessaires pour stimuler des bœufs. C'est pour nous conformer à l'usage que nous avons adopté la traduction « conducteur ».

Pour l'ordre, nous remarquons que le rédacteur a mis en tête les bœufs, dont il avait été question aux §§ 268-270, puis le chariot que l'on attelle aux bœufs, enfin le conducteur de l'attelage.

Dans cette loi, comme dans la suivante, le signe *qa* manque. Nous l'avons suppléé, suivant le bon sens et l'analogie. 180 qa de blé équivalent à 72¹ de blé. A la différence des §§ 268-270, il est indiqué expressément qu'il s'agit du prix d'un jour de location. Le chariot pouvait être loué pour un travail devant exiger plusieurs jours.

B. Chariot simplement § 272

§ 272. *A-na ra-ma-ni-ša*, « pour lui-même » ; cette expression est usitée au § 32, XI, l. 23 avec le sens de « lui-même il paiera » et aux §§ 232 et 235 dans le sens de « à ses propres frais ». Ici cette locution équivaut à « seul ».

La location d'un chariot seul coûte 40 qa, c'est-à-dire 16 litres de blé, au lieu de 180 qa, c'est-à-dire 72 litres, de blé. Donc le prix de la location d'un chariot seul valait moins du quart du prix de celle d'un chariot avec bœufs et conducteur.

3. Mercenaire (domestique) § 273

§ 273. Le déterminatif *awil* indique que c'est un homme libre qui est loué. A *KU MAL*, Unnad donne l'équivalent akkadien *agrum* qu'il traduit par « mercenaire ». Ce nom dérive en effet du verbe *'gr* « louer ». De plus cet *agrum* reçoit un salaire. Quoiqu'on ne dise pas que c'est à lui que le prix de location doit être remis, la chose va de soi, puisque dans le § 273 il n'est pas question d'un maître quelconque de l'*agrum*, mais seulement de cet *agrum* qui est présenté comme un homme libre.

Évidemment c'était pour travailler que ce mercenaire était loué. Mais à quel genre de travail l'appliquait-on ? Comme la présente loi ne spécifie aucun métier, et qu'au § 274 il sera question de la location

§ 274

- 20-22. Šum-ma a-wi-lum mar UM MI A (ummanim) i-ig-ga-ar
 23-24. ID (idi) awil 5 ŠE kaspim
 25-26. ID (idi) awil GAB A 5 ŠE kaspim
 27-28. ID (idi) awil KAD ŠE kaspim
 29-30. GUL (purqullim) ŠE kaspim
 31-32. ŠE kaspim
 33-34. nappaḥim ŠE kaspim
 35-36. ID (idi) naggarim 4 ŠE kaspim
 37-38. ID (idi) SA ŠE kaspim
 39-40. ID (idi) AD KID (addubim) ŠE kaspim
 41-42. ID (idi) DĪM (banim) ŠE kaspim
 43-44. i-na umim 1 kam (i-na-ad-di)-in.

§ 275

- 45-46. (Šum-ma a)-wi-lum i-gur
 47-48. i-na umim 1 kam 3 ŠE kaspim ID (idi)-ša.

§ 276

49. Šum-ma ma-ḥi-ir-tam i-gur
 50-52. 2 1/2 ŠE kaspim ID (idi)-ša i-na umim 1 kam i-na-ad-di-in

§ 277

- 53-54. Šum-ma a-wi-lum GIŠ MĀ (elip) 60 GUR i-gur
 55-57. i-na umim 1 kam ŠI 6 IG (šedušti ?) ID (idi)-ša i-na-ad-di-in.

des divers artisans, ce devait être dit Scheil, un domestique, un journalier, qui était utilisé pour toute espèce d'ouvrages.

Pour le paiement du salaire, le législateur a partagé l'année en deux parties, l'une où le prix par jour est de six še d'argent et l'autre, où il est seulement de cinq še. Cette répartition devait être proportionnée à l'importance du travail. L'année babylonienne commençant à l'équinoxe de printemps, les cinq premiers mois comprenaient la moitié du printemps tout l'été et une partie de l'automne, c'est-à-dire la partie de l'année où les jours sont les plus longs et où par conséquent le travail doit être le plus important. La partie comprise entre le sixième mois et la fin de l'année embrassait les sept autres mois, le temps où les jours étant les plus courts, le travail est plus court et doit être par conséquent moins rétribué. Au lieu de recourir à la formule qu'il a employée, le rédacteur s'il ne voulait pas énumérer les douze mois, aurait pu nommer le premier, le cinquième et le sixième et le douzième mois et dire : de Nisan à Abum et d'Ululu à Adar. Mais peut-être les mois n'avaient-ils pas des noms identiques dans toute l'étendue de l'empire. Il aurait fallu tenir compte aussi du treizième mois que l'on ajoutait de temps en temps pour accorder l'année lunaire avec l'année solaire.

A la différence de ce qui est spécifié pour les locations des animaux et des chariots §§ 268-270 et §§ 271-272, c'est en argent et non en blé, que le mercenaire était payé. Pour marquer les poids d'argent à payer, le rédacteur s'est servi de grains de blé še. Les grains de blé ont été pris dans l'antiquité comme unité pondérale. Le grain de blé ou še pesant environ 0 gr. 047, six še et cinq še d'argent devaient peser respectivement 0 gr. 282 mg. et 0,235 mg.

4. Artisans variés § 274

§ 274. Quoique cette loi présente des lacunes, son objet et sa construction sont clairs. Il s'agit des prix de location des différentes catégories d'artisans. Au début il est dit que la loi concerne les locations d'ouvriers variés, ll. 20-22. Puis sont énumérées dix catégories d'ouvriers avec en regard de chacune d'elles, le prix de location en argent, ll. 23-42. La phrase finale dit qu'il faudra donner ces prix par jour ll. 43-44.

A cause des lacunes, l'identification des métiers n'est certaine que pour le charpentier et le bâtisseur. Elle est douteuse pour cinq : le briquetier, le tailleur d'habits, le tailleur de pierres, l'ouvrier en cuir et le constructeur de bateau. Enfin les noms de trois artisans sont complètement effacés.

Dans les §§ 228-233, il est question du bâtisseur DIM *banum*. Le § 228 fixe ses honoraires pour une maison achevée et les §§ 229-233 ont trait à sa responsabilité en cas d'écroulement. Aussi il est à croire que ces lois traitent du bâtisseur en chef, c'est-à-dire de l'architecte. Comme dans la présente loi ll. 41-42, il est question d'un salaire journalier, le bâtisseur doit être un ouvrier, un maçon. Le signe DIM (*banum*) désigne donc deux espèces différentes de bâtisseurs aux §§ 228-233 et au § 274.

C'est de Genouillac qui propose pour le signe SA la traduction « ouvrier en cuir ».

§ 274

- 20-22. Si un homme loue un fils d'ouvrier,
 23-24. prix d'un homme 5 še d'argent,
 25-26. prix d'un briquetier (?). 5 še d'argent,
 27-28. d'un tailleur d'habits (tisserand ?) d'argent,
 29-30. d'un tailleur de pierres (?) d'argent,
 31-32. d'argent,
 33-34. d'argent,
 35-36. d'un charpentier 4 še d'argent,
 37-38. prix d'un ouvrier en cuir še d'argent,
 39-40. prix d'un constructeur de bateau (?). . se d'argent
 41-42. d'un bâtisseur d'argent
 43-44. par jour il donnera.

§ 275

- 45-46. Si un homme a loué
 47-48. par jour son prix est de 3 še d'argent.

§ 276

49. Si un homme a loué (un bateau) remontant le courant,
 50-52. il donnera 2 1/2 še d'argent par jour (comme) son prix

§ 277

- 53-54. Si un homme a loué un bateau de 60 gur,
 55-57. il donnera par jour un sixième (de še) d'argent (comme) son prix.

5. Bateaux §§ 275-277

Une lacune nous empêche de discerner de quelle espèce de bateau traite le § 275. Il est question d'un bateau remontant le courant au § 276 et d'un bateau de 60 gur au § 277.

A. Bateau..... § 275

§ 275. Une lacune empêche de discerner ce qui était loué. Nous croyons qu'il s'agissait de la location d'un bateau. D'une part, il ne s'agit pas d'un artisan, puisque la loi § 274, qui concerne les divers hommes de métiers, est bien terminée par ll. 43-44. Puis le signe ID, qui indique « le prix », au lieu d'avoir comme complément le nom de l'artisan, cf. § 274 est déterminé par le suffixe féminin *ša*, comme dans les §§ 276 et 277, où il se rapporte à bateau. D'autre part les signes désignant le bateau sont absents du § 276, alors qu'ils devraient s'y trouver. En effet dans le § 277 le bateau est mentionné et au § 240 *ma-ḫi-ir-tum*, que nous trouvons § 276, se rapporte à un bateau. D'ailleurs la lacune de 275 l. 46 présente l'espace nécessaire pour les signes GIŠ MA (*elippum*), bateau. Il est impossible de préciser de quel bateau il s'agissait. Nous savons seulement que son prix de location était supérieur à celui du bateau *mahirtum* et surtout à celui du bateau de 60 gur.

B. Bateau mahirtum « remontant le courant » § 276

§ 276. Les lois §§ 275-277 parlent de la location des bateaux. Les lois §§ 234-240 qui traitent aussi de bateaux, ne font pas double emploi avec les §§ 275-277. Dans §§ 234-235 il s'agit du salaire d'un batelier et de la responsabilité en matière de construction de bateau. Dans les §§ 236-240 il est question de la conduite de bateaux loués. C'est donc seulement aux §§ 275-277 que le C. H. traite du louage des bateaux.

Le nom de bateau GIŠ MA (*elippum*), ainsi que nous venons de le dire, devait être exprimé au § 275, c'est pourquoi il n'est pas répété dans cette loi devant *ma-ḫi-ir-tum*. Dans la loi § 240 ce même participe se rapporte au mot « bateau ». Nous avons dit que *elippum mahirtum* devait signifier : « bateau remontant le courant ». Mais, aux §§ 275 et 277 il n'est pas question, comme au § 240, de « celui qui descend le courant ». Dans la lacune de la loi § 275, il n'y a pas la place suffisante pour tous les signes qui forment le nom *mu-uk-ki-el-pi-tim*.

La location du bateau *mahirtum* coûtait un demi-sicle de moins que celle du bateau de § 275.

C. Bateau de 60 kur § 277

§ 277. La loi 234 fixait à deux sicles d'argent le prix du calfatage d'un bateau de 60 kur, c'est-à-dire de 7^{me} 20. La loi présente indique que le prix de sa location est d'un sixième de še d'argent par jour. Si le bateau envisagé dans les deux lois § 234 et § 277 a les mêmes dimensions, c'est sans doute parce qu'elles

§ 278

58-62^a. Šum-ma a-wi-lum wardam amtam i-ša-am-ma waraḥ-šu la im-la-ma
bi-en-ni e-li-šu im-ta-ku-ut
62^b-66. a-na na-di-na-ni-šu ú-ta-ar-ma ša-a-a-ma-nu-um kasaph iš-qu-lu
i-li-qi.

§ 279

67-69. Šum-ma a-wi-lum wardam amtam i-ša-am-ma ba-aq-ri ir-ta-ši .
70-71. na-di-na-an-šu ba-aq-ri i-ip-pa-al.

correspondent à la capacité habituelle des bateaux, dont on se servait en Babylonie. D'ailleurs les prix fixés par §§ 234 et 277 pouvaient servir de base aux tarifs de calfatage ou de locations de bateaux ayant des dimensions différentes.

Le prix de la location d'un bateau de 60 kur est bien minime par rapport aux prix des locations des bateaux envisagés aux §§ 275 et 276. Cet écart de tarifs, peut s'expliquer du fait que la loi § 277 prévoit la location du bateau seul, tandis que les lois §§ 275 et 276 supposent la location des bateaux avec leurs bateliers. Le *maḥirtum*, bateau « remontant le courant » requiert la manœuvre d'un batelier. Celui-ci était également nécessaire pour faire descendre le courant au bateau *mukkelpitum*. Comme les bateaux *maḥirtum* et *mukkelpitum* exigeaient tous deux les services d'un batelier, on comprend qu'un seul de ces bateaux soit mentionné. Nous pouvons conjecturer, malgré la lacune, que la loi § 275 prévoit une location de bateau avec batelier, à en juger par le prix de trois še d'argent comparé à celui d'un sixième de še d'argent § 277. Il est vrai que la loi § 239 se réfère seulement à la location d'un batelier, mais il s'agit d'une location à l'année, tandis que les lois §§ 275 et 276 ont trait à des locations simultanées de bateaux et de bateliers pour des circonstances occasionnelles.

Le recueil de Schorr, contient deux contrats relatifs à des locations de bateaux : F 49 (Sch. 146, KU III 521) Sippar, Hammourabi et A 110 (Sch. 149, KU III 537) Sippar, Samsu-ditana. Aucun de ces bateaux n'est signalé comme remontant ou descendant le courant. Nous ignorons si leur capacité était de 60 kur, ainsi que le supposent les §§ 234 et 277, parce que, dans F. 49, le nombre de kur est effacé et parce que R 110 ne contient aucune indication sur la capacité. Dans F. 49, le bateau et le batelier sont loués ensemble, ainsi que nous l'avons supposé pour §§ 275 et 276, afin de transporter du blé et moyennant un prix de 3 kur de blé par mois. Dans R 110, deux bateaux sont loués à leurs bateliers par deux particuliers pour faire des transports de Kar-Sippar-Jahrurum à Babylone. Le prix de location de chaque bateau était une quantité de kur de blé dont le chiffre est effacé. La durée de cette dernière location n'est pas mentionnée. Il est difficile de comparer les prix de locations fixés dans ces deux contrats avec ceux que déterminent les lois §§ 275-277, puisque les contrats parlent de paiement en blé et les lois de paiement en še d'argent. Ces exemples montrent que, dans la pratique, les particuliers ne se faisaient pas scrupule de modifier et d'adapter les lois du C. H.

XII. DES ESCLAVES. RÉSILIATION DE LEUR VENTE. RENIEMENT DE LEUR MAÎTRE §§ 278-282

Il a été déjà plusieurs fois question des esclaves dans le C. H. : de leur achat ou de leur dépôt § 7, de leur fuite §§ 15-20, de leur livraison à la contrainte pour les dettes de leur maître §§ 118-119, de leur situation comme concubine §§ 144-147, de l'admission ou de la non admission des enfants d'une concubine esclave à l'héritage de leur père §§ 170, 171, du mariage d'un esclave du palais ou de muškenum avec une fille d'homme libre §§ 175, 176, des coups portés à des esclaves et leur ayant causé des dommages §§ 199, 205, 213, 214, enfin à propos des honoraires et des pénalités professionnels §§ 217, 219, 220, 223, 231. Mais la présente partie concerne directement et uniquement les esclaves.

Des cinq lois, qui composent la dernière partie du C. H., quatre sont relatives à la résiliation de la vente des esclaves §§ 278-281 et une au délit du reniement de leur maître § 282.

Pourquoi la dernière place est-elle réservée dans le code à la question des esclaves ? Si l'on n'admet pas l'origine plus récente du groupe §§ 278-282, il faut croire que le législateur a parlé en dernier lieu de la classe sociale qu'il estimait le moins. On comprend que le législateur s'occupe des mercenaires et des artisans avant les esclaves. Mais on ne conçoit pas que la partie qui concerne les esclaves suive celle qui traite de locations d'animaux §§ 268-270, de chariots §§ 271-272 et de bateaux §§ 275-277.

1. De la Résiliation de la Vente des esclaves §§ 278-281

Le législateur ne fixe pas ici les conditions de validité des ventes d'esclaves. Cette question est réglée au § 7, où sont stipulées les conditions de validité de toute vente, y compris celle des esclaves : la présence

§ 278

- 58-62^a. Si un homme a acheté un esclave ou une esclave et (s'il) n'a pas accompli son mois (de service) et (si) une maladie (des membres) s'est abattue sur lui,
 62^b-66. il retournera à son vendeur et l'acheteur prendra l'argent qu'il avait pesé.

§ 279

- 67-69. Si un homme a acheté un esclave ou une esclave et (si) une réclamation survient
 70-71. son vendeur satisfera à la réclamation.

de témoins et rédaction d'un contrat. Il n'est traité ici des ventes d'esclaves que pour déterminer les trois cas de résiliation : infirmité déclarée avant un mois de service § 278, une réclamation § 279, retour d'un esclave au pays de son ancien maître et sa reconnaissance par celui-ci §§ 280, 281.

*A. Cas d'une maladie des membres (paralysie, épilepsie)
 survenue avant l'expiration d'un mois de service § 278*

§ 278. Le cas, exposé dans ll. 58-62^a, suppose trois faits : l'achat d'un esclave de l'un ou l'autre sexe, un délai inférieur à un mois depuis l'achat et le fait que l'esclave a contracté subitement une maladie, appelée *bēnnum*. Les Babyloniens appelaient ainsi une maladie des membres. Scheil et Ungnad pensent à une paralysie. D'autres assyriologues comme Schorr, croient qu'il s'agissait d'une épilepsie. Meissner, tient cette dernière opinion, pour plausible. En tout cas le verbe employé pour indiquer la venue de cette maladie suppose un mal subit. *Mgt* employé aux §§ 229 et 232, pour la chute d'une maison, signifie ici « s'est abattue sur ». Cette soudaineté convient aux crises d'épilepsie et aux attaques de paralysie. En tout cas Meissner observe que la maladie *bēnnum* était assez fréquente en Mésopotamie, de nombreuses ventes d'esclaves étaient résiliées pour cette cause au bout de cent jours. *B. u. A., II, p. 288*. Si la paralysie et l'épilepsie ne sont pas mortelles, elles diminuent la capacité de travail de l'esclave et entraînent du préjudice à son maître. Un mois est estimé suffisant pour éprouver si un esclave était sujet aux crises d'épilepsie ou aux attaques de paralysie. Mais certains acheteurs ont jugé ce délai insuffisant, puisqu'ils ont stipulé qu'ils auraient jusqu'à cent jours pour résilier une vente d'esclave pour cause de *bēnnum*.

Au cas où les conditions posées dans 58-62^a se vérifient, la vente doit être résiliée si bien que l'esclave doit revenir à son vendeur et l'acheteur doit recouvrer l'argent qu'il avait payé ll. 62^b-66.

Cette loi se retrouve avec quelques variantes sur le fragment assyrien m. Bu. 91-5-9, 221.

B. Cas d'une réclamation quelconque de la part de l'acheteur § 279

§ 279. La loi ne distingue pas entre les réclamations fondées ou arbitraires. Elle ne dit rien non plus sur la nature de la réclamation. Enfin l'auteur de la réclamation n'est pas spécifié. Dans le texte de cette loi inscrit sur la stèle du Louvre il s'agit seulement d'une réclamation faite par l'acheteur. En effet, comme il n'est fait allusion qu'au vendeur et à l'acheteur, il ne peut être question de réclamations provenant d'autres personnes. Et comme, d'après ll. 70-71, c'est le vendeur qui doit faire droit à la réclamation, celle-ci ne peut émaner que de l'acheteur. Cette interprétation est confirmée par la copie assyrienne de § 279 sur le fragment K 11571. Ce document en effet ajoute le suffixe au mot réclamation de la ligne 71 : *ba-aq-ri-šu*. Ne pouvant se rapporter au vendeur, ce pronom désigne certainement l'acheteur.

La loi § 279, est précisée sur divers autres points par le contrat VS VII 50 (Sch. 84, KU III 430) Dilbat Ammi-ditana, relatant une vente d'esclave. La fin du document porte : *ûm 3 kan te-ib-i-tum warḫum 1 kan bi-en-nu-um a-na ba-ag-ri-ša ki-ma ši-im-da-al šarrim iz-za-a-az*. « Il (l'acheteur) aura trois jours pour l'enquête, un mois pour la maladie *bennu*, pour les réclamations (au sujet de l'esclave vendu) conformément aux lois du roi. » Cette clause s'accorde avec la loi § 278 pour ce qui concerne la maladie *bennu*, et les réclamations *ba-ag-ri*. Du fait que ces réclamations ne sont spécifiées ni dans la loi ni dans le contrat, on peut conclure qu'on faisait droit aux réclamations de toute nature, même les plus arbitraires, provenant de l'acheteur, et qu'elles pouvaient faire casser la vente, à la condition toutefois d'être sérieuses et fondées, ce qui est exigé par le bon sens et l'équité. On peut se demander si l'intervalle de trois jours, fixé par le contrat pour l'enquête, ne détermine pas le temps utile pour faire valoir les réclamations, ayant un autre objet que la maladie *bennu*. Si la loi § 279 ne fixe aucun délai pour les réclamations, celui-ci pouvait être fixé par contrat. Mais le code ne le dit pas ; on peut donc croire que l'acheteur pouvait présenter ses réclamations à tout moment, à charge pour lui d'établir la responsabilité du vendeur.

§ 280

72-76. Šum-ma a-wi-lum i-na ma-at nu-ku-úr-tim wardam amtam ša a-wi-lim iš-ta-am

77-82. i-nu-ma i-na li-ib-bu UN (matim) it-ta-al-kam-ma be-el wardim ù lu amtim lu warad-su ù lu amat-su ú-te-id-di

83-84. šum-ma wardum ù amtum šu-nu maru (meš) ma-tim

85-87. ba-lum kaspim-ma an-du-ra-ar-šu-nu iš-ša-ak-ka-an.

§ 281

88. Šum-ma maru (meš) ma-tim ša-ni-tim

89-92. Ša-a-a-ma-nu-ma i-na ma-ḥar i-lim kasaph iš-qu-lu i-ga-ab-bi-ma

93-96. be-el wardim ù lu amtim kasaph iš-qu-lu a-na DAM QAR (damqarim) i-na-ad-di-in-ma lu warad-su lu amat-su i-pa-ṭar.

*C. Esclave d'un homme acheté en pays ennemi
revenu au pays de son ancien maître et reconnu par lui §§ 280, 281*

La situation exposée dans ces deux lois est identique à celle prévue par § 280, ll. 72-82. Mais le cas peut donner lieu à deux hypothèses § 280, ll. 83-84 et § 281, l. 88 qui reçoivent des solutions différentes.

§ 280, ll. 72-82. *Situation commune aux lois 280 et 281 : achat de l'esclave en pays ennemi, son retour au pays de son ancien maître et sa reconnaissance par lui.*

Outre l'esclave, l'exposé de la situation mentionne deux hommes : le possesseur actuel de l'esclave et son ancien maître. Ce dernier est appelé maître *be-el* de l'esclave dans § 280, l. 80 et § 281, l. 93. Quant au possesseur actuel il est appelé acheteur § 281, l. 89 et il exerce la profession de *damqarum* § 281, l. 94, c'est-à-dire de banquier-négociant ; voir §§ 127-195.

Le possesseur actuel de l'esclave a acheté celui-ci § 280, ll. 72-76, § 281, ll. 89-92.

Mais cet esclave n'a pas été vendu par son ancien maître. En effet, d'après le § 280, ll. 72-76 la vente a eu lieu en pays ennemi *nu-ku-úr-tim*. Cette simple circonstance nous insinue deux particularités de la vente, qui sont confirmées par la suite de § 280 et par § 281 : non seulement la vente n'a pas été faite par le propriétaire de l'esclave, mais elle a eu lieu contre sa volonté. Nous lisons dans § 280, ll. 77-82 que c'est lorsque l'esclave est revenu au pays de son maître que celui-ci l'a reconnu. Ceci prouve que le maître n'a pas vendu son esclave en pays étranger. D'après § 281, ll. 89-92, l'on s'adresse au *damqarum* pour lui faire attester par serment le prix exact qu'il a versé pour l'achat de l'esclave. Si ce prix avait été perçu par le maître de l'esclave, on aurait dû l'interroger aussi, quitte à confronter ses dires avec ceux du *damqarum*. Le maître devait donc ingérer tout d'une vente dans laquelle il n'était intervenu à aucun titre.

La vente de l'esclave a eu lieu « en pays ennemi » § 280, ll. 72-76. On ne va en pays ennemi pour y faire du commerce. Il est au contraire tout à fait vraisemblable que des ennemis aient envahi un pays, y aient fait des prisonniers, aient ramenés ceux-ci dans leur patrie et les aient vendus comme esclaves à des *damqarum*, qui étaient de riches négociants voyageant eux-mêmes ou faisant voyager des commis pour étendre leur commerce. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi la loi § 281 ordonnerait à un maître de reprendre un esclave qu'il aurait vendu volontairement.

Par contre le *damqarum* a fait une acquisition légitime, puisque la loi § 281 ordonne de lui rembourser son prix d'achat. On ne lui demande pas comme au § 7 de produire les témoins de son achat, parce qu'ils se trouvent au loin, en pays ennemi.

Si l'esclave, d'après les deux lois § 280 et § 281 revient dans le pays de son ancien maître, c'est parce que le *damqarum* l'y amène avec lui. C'est en effet le possesseur actuel de l'esclave qui est le sujet du verbe « ira » *it-ta-al-kam*. D'ailleurs pour que l'esclave ait eu lui-même cette initiative, il aurait fallu qu'il fût fugitif. Or le C. H. §§ 15-20 est très sévère pour les esclaves fugitifs. Surtout la loi § 281 mentionne clairement la présence du *damqarum* acheteur conjointement à celle de son esclave dans le pays de l'ancien maître de ce dernier.

Mais on peut se demander comment ce *damqarum* ramenait son esclave dans le pays de son ancien maître, puisque cette démarche l'exposait à le perdre et parfois sans compensation ? On peut supposer que l'esclave n'avait pas indiqué le pays de son ancien maître, ou bien que le *damqarum* espérait que le premier maître ne le reconnaîtrait pas.

Le § 280, ll. 72-82, suppose enfin la reconnaissance de l'esclave par son ancien maître. Si l'esclave n'avait guère changé, cette reconnaissance était facile. L'esclave pouvait d'ailleurs la faciliter, en cherchant son ancien maître et en se manifestant à lui, s'il savait que cette démarche lui vaudrait la liberté § 280 ou le retour à un meilleur maître que le *damqarum*.

L'exposé du cas général, est suivi de celui de deux cas spéciaux, pour lesquels sont prévues des solutions différentes : l'esclave est originaire du pays de son ancien maître § 280, ll. 83-87 ou il lui est étranger § 281.

§ 280

72-76. Si un homme, dans un pays ennemi, a acheté un esclave ou une esclave d'un homme,

77-82. lorsqu'il ira au milieu du pays et (lorsque) le maître de l'esclave homme ou de l'esclave femme reconnaîtra son esclave homme ou son esclave femme,

83-84. Si l'esclave homme ou l'esclave femme sont eux-mêmes enfants du pays,

85-87. Sans argent ils seront mis en liberté (leur liberté sera mise),

§ 281

88. S'ils sont enfants d'un autre pays,

89-92. l'acheteur déclarera devant Dieu l'argent qu'il a pesé,

93-96. et le maître de l'esclave homme ou de l'esclave femme donnera au damqarum l'argent qu'il avait pesé et il rachètera son esclave homme ou son esclave femme.

a. *Cas où l'esclave est originaire du pays de son ancien maître* § 280, ll. 83-87

§ 280, ll. 83-87. La formule « enfants du pays » *maru ma-lim* se dit pour marquer que l'on est originaire d'un endroit. Elle suppose que l'on éprouve les sentiments d'un fils pour son pays d'origine. Elle est encore employée de nos jours.

iš-ša-ak-ka-an à la forme niphale, se traduit mot à mot « leur liberté sera mise ». Cette tournure ne précise pas qui mettra cet esclave en liberté. Mais le contexte montre que ce sont ses deux maîtres.

Quel est le motif de cette mesure de clémence ? Peut-être le législateur a-t-il voulu dédommager l'esclave d'un long exil ?

b. *Cas où l'esclave est enfant d'un autre pays* § 281

§ 281. Dans le cas où le pays du maître de l'esclave n'est pas le même que celui de ce dernier, l'ancien maître devait reprendre son esclave, après avoir remboursé au damqarum le prix de son achat. On peut supposer, nous l'avons dit, que l'esclave avait été enlevé à son premier maître par vol ou comme prisonnier de guerre.

Si le pays habité par l'ancien maître n'était pas la patrie de l'esclave, celui-ci n'était pas affranchi, comme dans le cas où sa patrie s'identifiait avec le lieu d'habitation de son premier maître. D'abord, en remboursant au damqarum le prix de l'achat de l'esclave, le premier maître acquiert de nouveau la propriété de son esclave. Ensuite le verbe *i-pa-ṣar* signifie « délivrer en payant une rançon ». Il est clair que l'esclave appartiendra désormais à celui qui a payé sa rançon, comme le prouve la loi § 119 : l'homme qui, pour une dette, a livré à la contrainte une esclave lui ayant donné des enfants, remboursera le damqarum et délivrera son esclave. Le rédacteur a employé à peu près les mêmes mots que pour le § 281 et notamment *amal-su i-pa-ṣar*. Or il est bien clair que, si un maître devait racheter une esclave lui ayant donné des enfants, ce n'était pas pour la mettre en liberté, mais pour la reprendre. Le verbe *pār* est encore employé dans la loi § 32 avec le sens de racheter en payant une rançon.

Suivant que le pays du premier maître était ou n'était pas la patrie de l'esclave, celui-ci recouvrait sa liberté ou rentrait sous la domination de son ancien maître. Ce sont là des mesures bienveillantes à l'égard de l'esclave. La chose est évidente quand il s'agit de l'affranchissement ; mais l'esclave avait avantage aussi à redevenir la propriété d'un maître, auprès duquel il avait longtemps vécu.

En assurant ce traitement à l'esclave qui revenait dans sa patrie, à la différence de celui qui n'y revenait pas, le législateur incitait l'esclave à regagner son pays d'origine.

Au terme du commentaire des §§ 280 et 281, citons le contrat CT VI 29 (Sch. 37, KU III 740), Babylone, Ammi-ditana, qui a des rapports avec ces deux lois.

1-7. Warad-(ilu) Bunene, que Pirḫi-ilišu, son maître, avait donné pour 1 1/2 mine d'argent, à Tuplias, remplit durant cinq ans son service d'esclave au milieu de Tuplias et fut à Babylone.

8-13. Sin-mušallim et Marduk-lamazašu, pères (chefs) des armées, assignèrent Warad-(ilu) Bunene et lui dirent eux-mêmes ainsi : « Tu as été purifié, ta marque d'esclave a été rasée, va parmi les soldats. »

14-19. Warad-(ilu) Bunene répondit lui-même ainsi : « Je n'irai pas parmi les soldats, j'irai au fief de la maison de mon père. »

20-25. Lipil-Adad, Adad-Luzerum et Ibni-Šamaš, ses frères jurèrent par Marduk et Ammi-ditana, le roi, que contre Warad-(ilu) Bunene leur frère ils ne réclameront pas au sujet du droit d'héritage (?)

26-29. Warad-(ilu) Bunene, tant qu'il vivra, avec ses frères gèrera le fief de la maison de leur père.

Deux témoins et Date.

Ce document et les lois §§ 280 et 281 ne diffèrent que sur des points de détail.

Tout d'abord, de part et d'autre, il y a eu vente à l'étranger. Warad-Bunene retrouve à Babylone ses frères et le fief de sa maison paternelle ; il était donc originaire de cette ville. Or Tuplias, le lieu de la vente, se trouve à l'est d'un affluent est du Tigre et à la frontière de l'Elam. De retour dans sa patrie, Warad-

§ 282

97-99. Šum-ma wardum a-na be-li-šu ú-ul be-lí at-ta iq-ta-bi

100-102. ki-ma warad-su ú-ka-an-šu-ma be-el-šu ú-zu-un-šu i-na-ak-ki-is.

Bunene recouvre sa liberté sans qu'il soit question d'indemniser son maître conformément au § 281. En effet les chefs militaires et les frères de Warad-Bunene reconnaissent la liberté de ce dernier. La proposition de faire partie des armées n'implique aucune condition servile. D'ailleurs Warad-Bunene décline cet offre. Et ses frères l'admettent à la gérance du fief paternel, en lui jurant de ne lui contester aucun droit.

Les §§ 280, 281 et CT VI 29 diffèrent toutefois sur certains points. Les §§ 280-281 donnent l'impression que l'esclave enlevé de force à son ancien maître, qui était resté dans son pays, avait été transporté à l'étranger et vendu à un damqarum. Or le document CT VI 29 dit que c'est son maître lui-même qui a vendu son esclave à l'étranger. Aussi dans le contrat il n'est pas question de la reconnaissance de l'esclave par son premier maître, comme dans les §§ 280 et 281. Enfin les lois du C. H. expliquent le retour de l'esclave dans sa patrie par la venue de son maître dans ce lieu, tandis que le contrat signale nettement la fuite de l'esclave.

§ 282

97-99. Si un esclave dit à son maître : « tu n'es pas mon maître, toi »,
100-102. son maître le convaincra comme (étant) son esclave et lui coupera
l'oreille.

2. Du Reniement du maître § 282

§ 282. Si un esclave renie son maître, le maître de l'esclave le convaincra d'être son esclave et lui coupera l'oreille.

La pièce à conviction à produire par le maître était évidemment l'acte d'achat de l'esclave. Le § 7 défend en effet de faire un achat quelconque, et notamment celui des esclaves, sans témoins et sans contrat, cela sous peine de mort.

Le maître lui-même était chargé de couper l'oreille à son esclave rebelle. Rappelons qu'aux enfants ayant renié leurs parents adoptifs ou les ayant pris en aversion, on devait couper la langue ou arracher les yeux, d'après les §§ 192 et 193. La sanction relativement douce du § 282 est due sans doute à des motifs d'intérêt : elle ne diminue pas la valeur de l'esclave et lui permet de continuer à servir son maître.

III. Épilogue. Col. XXIV_r-col. XXVIII_r

TITRE, AUTEUR ET BIENFAITS DU CODE XXIV_r 1-8

Col. XXIV_r 1-2. Di-na-a-at mi-ša-ri-im

3-5. ša Ḥa-am-mu-ra-bi šar-ru-um li-ú-um ú-ki-in-nu-ma

6-8. ma-tam u-sa-am ki-na-am ù ri-dam dam-ga-am ú-ša-aš-bi-tu.

I. AUTOPANÉGYRIQUE DE HAMMURABI

POUR LES BIENFAITS PROCURÉS A SES PEUPLES XXIV_r 9-XXV_v 2

1. Éloge général XXIV_r 9-21

9-14. Ḥa-am-mu-ra-bi šar-ru-um gi-it-ma-lum a-na-ku a-na SAG MI (šalmat qaqqadim) ša (ilu) EN LÍL iš-ru-qam ri-ú-zi-na (ilu) Marduk i-din-nam

15-16. ú-ul e-gu a-hi ú-ul ad-di

17-18. aš-ri šu-ul-mi-im eš-te-i-ši-na-šim

19-20. pu-uš-ki wa-aš-tu-tim ú-pi-it-ti

21. nu-ra-am ú-še-zi-ši-im.

2. Délivrance des ennemis 22-39

22-25. i-na GIŠ KU (kakkim) da-an-nim ša (ilu) Za-mal-mal ù (ilu) Innana ú-ša-at-li-mu-nim

L'épilogue commence par indiquer le titre, l'auteur et les résultats bienfaisants du code XXIV_r 1-8. Puis il comprend trois parties : I. un autopanégryrique de Hammurabi pour les bienfaits procurés à ses peuples XXIV_r 9-XXV_v 2 — II, des exhortations XXV_v 3-XXVI_v 1 — III, une demande de bénédiction à Šamaš pour les rois respectueux du code et des adjurations aux principaux dieux afin qu'ils châtient les rois violateurs du code. XXVI_v 2-XXVIII_v.

Au début de chacune des parties, nous indiquerons les différentes sections qui la composent. Pour avoir une vue d'ensemble sur la teneur et le plan de l'épilogue, on consultera son analyse, qui suit le commentaire du code.

Titre. XXIV_r 1-2. En intitulant son code « décisions du droit », Hammurabi prouve qu'il le considérait comme l'expression aussi parfaite que possible de la justice.

Auteur. 3-5. Comme dans le prologue, I, 63, Hammurabi ajoute à la mention de son nom, la qualité de « roi intelligent », que la publication de son code mettait le plus en évidence.

Bienfaits procurés au pays. 6-8. *Usum*, qui dérive du mot sumérien *asum*, « médecin », signifie la santé, le salut, c'est-à-dire le premier de tous les biens. Ḥ. l'a procuré à ses sujets d'une façon stable, ferme *kinam* grâce à un gouvernement beau, agréable *dam-ga-am*.

Le rédacteur souligne le rapport entre la stabilité des lois et la stabilité du salut du pays, par l'emploi du verbe *ú-ki-in-nu* et de l'adjectif *ki-na-am*.

Le début de l'épilogue correspond à la fin du prologue V 13-25. Tous deux présentent le code de lois comme la cause du salut du pays.

Les ll. 6-8 caractérisent en termes sobres et frappants, les bienfaits assurés par le code.

1^{re} PARTIE. AUTOPANÉGYRIQUE DE HAMMURABI

POUR LES BIENFAITS PROCURÉS A SES PEUPLES XXIV_r 9-XXV_v 2

Cette partie comprend cinq sections :

1^o Un éloge général du roi XXIV_r 9-21

2^o La délivrance complète des ennemis 22-39

3^o L'accomplissement parfait des fonctions de pasteur 40-58

4^o La pleine exécution de la mission de législateur fixant le droit et défendant le faible 59-78

5^o Conclusion : A. Transcendance de Hammurabi 79-83 — B. Vœux en faveur de sa loi, de ses reliefs et de son nom 84-XXV_v 2.

TITRE, AUTEUR ET BIENFAITS DU CODE XXIV_r 1-8

Col. XXIV_r 1-2. Lois du droit

3-5. que Hammourabi, roi intelligent, a fixées

6-8. et (par lesquelles) il a fait obtenir au pays un salut ferme et un beau gouvernement.

I. AUTOPANÉGYRIQUE DE HAMMOURABI POUR LES BIENFAITS PROCURÉS A SES PEUPLES XXIV_r 9-XXV_r 2

1. Éloge général XXIV_r 9-21

9-14. Hammourabi, moi (j'ai été) un roi parfait pour les têtes noires, dont Enlil (Bel) m'a fait présent, dont Marduk m'a donné le pastorat ;

15-16. je n'ai pas été insouciant, je ne me suis pas jeté sur le flanc ;

17-18. des lieux salutaires je leur ai fait avoir,

19-20. les fortes difficultés j'ai résolues,

21. la lumière je leur ai fait lever.

2. Délivrance des ennemis 22-39

22-25. Par les armes puissantes dont Zamama et Innina m'ont investi,

1. Éloge général du roi XXIV_r 9-21

9-14. Tout d'abord H. se déclare roi d'une espèce unique, extraordinaire *gi-it-ma-lum*. Comme dans le prologue, c'est surtout à Marduk et à Enlil qu'il attribue sa glorieuse vocation vis-à-vis des « têtes noires ». I 45, 46, 53. V 14-19. Comme dans le prologue encore, il présente cette vocation comme un rôle de pasteur I 51-53 ; IV 45. « L'importance de la vie pastorale chez les anciens explique suffisamment la pénétration du thème du pasteur dans la religion comme dans la politique. » Lagrange, *Comm. S. Jean*, p. 284. Cette image, en tout cas, convient très bien pour exprimer les caractères, de sollicitude, d'intelligence et de dévouement d'un roi sage et bon. D'ailleurs H, dès qu'il aura fait son éloge général et qu'il aura parlé de la délivrance des ennemis, exposera en détails qu'il s'est parfaitement acquitté de ses diverses fonctions de pasteur, ll. 40-58.

15-16. Pour l'expression « se jeter sur le flanc (afin de dormir) » qui signifie la paresse, voir §§ 43, 44, 53, 55. Que H. n'ait point du tout été négligent, son autopanegyrique le prouve abondamment.

17-18. C'est probablement en délivrant ses sujets de leurs ennemis, que H leur a procuré « des lieux salutaires ». De fait la section suivante est consacrée à célébrer la délivrance de tous les ennemis qui a eu pour résultat de donner la sécurité à tous ses sujets 22-39.

19-20. Les « fortes difficultés », visent l'œuvre de législateur du roi, et notamment la protection du faible 59-78. Notons *ú-pi-it-li* « j'ai ouvert », c'est-à-dire « j'ai résolu ».

21. Mot à mot « je leur ai fait sortir ». On sait que les Sémites appelaient le lever et le coucher des astres, leur « sortie » et leur « entrée ». Ils supposaient que, pendant la nuit, le soleil accomplissait sa course en sens inverse sur le fleuve Océan. En conséquence, chaque soir, il *entrait* par une porte située à l'ouest de l'horizon et, chaque matin, il *sortait* par une autre porte placée à l'est de l'horizon.

Au prologue, H a parlé de sa vocation « à faire luire le droit sur le pays » I 32-34, « à sortir (se lever) comme Šamaš sur les têtes noires et à luire sur le pays » I 40-41. A la fin du prologue, H se considère comme « le Šamaš de Babylone ayant fait sortir (lever) la lumière pour le pays des Sumériens et des Akkadiens » V 4-9. Du contexte et de ces références, il résulte que H fait allusion à ses lois qui ont été pour ses sujets le principe d'un bonheur comparable à une lumière étincelante.

2. Délivrance des ennemis 22-39

22-25. Le dieu Zamama est mentionné au prologue II 56-62 ; il est du nombre des divinités que H adjure de châtier les violateurs de son code XXVII, 81-91. Dans ces trois endroits le texte porte *Za-mal-mal*. Au prologue, H. dit qu'il a fondé la ville de ce dieu, Kisch, et embelli son temple, l'E-méte-ursag. Ici et

- 26-27. i-na ŠI IG (ḥasisim) ša (ilu) EN KI (Ea) i-ši-ma-am
 28-29. i-na li-ú-tim ša (ilu) Marduk id-di-nam
 30-31. na-ak-ri e-li-iš ù ša-ap-li-iš az-zu-uḥ
 32. ga-ab-la-tim ú-bi-el-li
 33-34. ši-ir ma-tim u-ti-ib
 35-37. ni-ši da-ad-mi a-bu-ur-ri ú-šar-bi-iš
 38-39. mu-gal-li-tam ú-ul ú-šar-ši-na-ti.

3. Fonctions de pasteur parfaitement remplies 40-58

- 40-41. AN GAL GAL (ilu rabutum) ib-bu-ú-nin-ni-ma
 42-43. a-na-ku-ma SIB (re'um) mu-ša-al-li-mu-um
 44-45. ša GIŠ PA (ḥaṭṭu)-šu i-ša-ra-at
 46-48. ši-li ṭa-bu-um a-na ali-i-a ta-ri-iš

dans les adjurations, Zamama est considéré comme un dieu guerrier. *Innina*, ou *Ninna* sont les noms sumériens de la célèbre déesse appelée en accadien Ištār. Au prologue, H dit : « qu'il a rendu solides les grands sanctuaires » de cette déesse II 63-65, et qu'il « a éclairé (réjoui) sa face ». IV 34, 35 ; V 47. Cette déesse est adjurée par H de châtier les ennemis de son code XXVII, 92-XXVIII, 23. *Innina* ou Ištār était la déesse à la fois de la volupté et des combats. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 26-27. Mais H n'envisage, dans son code, que l'aspect guerrier de la divinité.

26-27. Au prologue, H. a présenté Enki (sum) ou Ea (acc) et sa déesse parèdre Dam-gal-nun-na comme « ayant rendu grande sa royauté » IV 17-24. Ici et surtout dans l'adjuration XXVI, 98-XXVII, 13, Ea est considéré comme le dieu de la sagesse, c'est-à-dire de l'intelligence et de la science. Seigneur de l'apsu (océan), il inventa et enseigna aux hommes les sciences, les arts et la magie. Sur son rôle dans la création et le déluge. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 12-14.

Pour triompher des ennemis, les armes ne suffisent pas 22-25, il faut encore de la sagesse et de l'intelligence. Or H a bénéficié de ces deux dons. La sagesse *ḥasisum*, c'est Ea qui l'« a mise sur lui », c'est-à-dire la lui a départie.

28-29. L'intelligence ou la capacité *li-ú-tim*, c'est Marduk qui la lui « a donnée » ou « lui en a fait présent » *išrukam*, suivant la variante du fragment assyrien m. Bu. 91-5-9, 221 qui contient les lignes 17-31 sans variante importante. Dans le prologue, il a été plusieurs fois question de Marduk : sa royauté sur Babylone I 8-26 ; pitié de H pour lui II 7-9 ; appel par lui de H au gouvernement V 14-19. Dans la II^e partie de l'épilogue, H exhorte à prier pour lui ce dieu qu'il appelle « son seigneur », XXV, 41-47.

Comme on ne connaît pas de nom sumérien convenant à Marduk, on suppose que ce dieu est moins ancien que les divinités ayant des noms sumériens. La célébrité de Marduk est liée à celle de Babylone qui est, nous l'avons dit, relativement récente. Fils d'Ea, il participe à sa sagesse et par conséquent peut départir l'intelligence à H. Comme son père, Marduk use de sa sagesse en faveur des hommes. C'est le vainqueur de Tiamat et le créateur du monde. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 15-16.

30-31. C'est-à-dire partout, soit au point de vue géographique, soit aux points de vue politique et social. Le verbe *nšh* signifie « arracher » de la filiation et en conséquence deshériter §§ 168, 169, 191.

32. Forcément, puisque les ennemis ont été exterminés.

33-34. Il s'agit du bonheur matériel, que H se vante d'avoir procuré à ses sujets. Voir I 47, V 24 et plus loin, XXV, 93, 94. C'est parce que H considère ses sujets comme lui étant très inférieurs, qu'il les désigne par leur élément le moins noble. Les auteurs sacrés eux aussi ont appelé l'homme « chair » pour insister sur sa faiblesse et sa misère : « toute chair avait corrompu sa voie » Gen. VI 12, « toute chair est comme l'herbe », Is. XL 6, jugement de Iahvé sur toute chair, Jer. XXV 31. Les mots signifiant « chair », en hébreu *bašar* et en accadien *širum*, *š'er*, n'appartiennent pas à la même racine.

Pour les Hébreux, la chair était un élément de l'être humain beaucoup moins noble que le sang. D'après leurs conceptions, l'âme *néphés* résidait dans le sang. C'est pourquoi Dieu permit aux Hébreux de se nourrir de la chair des animaux, mais il leur interdit de s'alimenter avec leur sang Gen. IX 4, Lev XVII 10-14.

35-37. Par cette affirmation et par la suivante, H explique que le bien-être procuré à ses sujets par la victoire complète sur des ennemis consiste surtout dans la sécurité et la tranquillité.

Les idées et les termes anticipent sur le bienfait qui est le thème de la section suivante : les fonctions de pasteur parfaitement remplies 40-58.

En effet *ú-šar-bi-iš* provient du verbe *rbš* « coucher », qui, en akkadien comme en hébreu Gen. IXXIX 2, XLIX 9, Jer. XXXIII 12, Ps. XXIII 2 ; est employé pour les animaux et les troupeaux. Puis le sens premier de *a-bu-ur-rum* est « clôture, fermeture », et c'est parce que des endroits clôturés et fermés offrent de la sécurité que ce dernier sens a été ajouté au sens primitif. Mais les lieux clos, quand il s'agit de troupeaux, sont les parcs. Au § 58 on parle du petit bétail enfermé à la porte de la ville. Les §§ 266 et 267 désignent le parc situé en pleine campagne : par le mot *tarbašum*, de la racine *rbš* « coucher ».

38-39. *Mu-gal-li-tam*, participe à la forme intensive de *gll* désigne très bien un perturbateur. Ce terme s'accorde avec le thème du pasteur et du troupeau. Le perturbateur d'un troupeau peut être identifié avec une bête féroce ou un brigand. D'autre part, H, tout comme un pasteur vigilant, peut dire qu'il « n'a pas fait avoir » de perturbateur à son troupeau soit par son imprudence, soit par sa négligence.

- 26-27. par la Sagesse que Enki (Ea) m'a départie,
 28-29. par l'intelligence que Marduk m'a donnée,
 30-31. les ennemis, en haut et en bas, j'ai exterminés,
 32. les combats j'ai cessés,
 33-34. à la chair (aux habitants) du pays j'ai donné le bien-être,
 35-37. les gens dans des habitations sûres j'ai fait coucher,
 38-39. de perturbateur, je ne leur en ai point fait avoir.

3. Fonctions de pasteur parfaitement remplies 40-58

- 40-41. Les grands dieux m'ont élu,
 42-43. et moi je suis le pasteur apportant le salut,
 44-45. dont le sceptre est droit (juste),
 46-48. ma bonne ombre sur ma ville est étendue,

3. Fonctions de pasteur parfaitement remplies 40-58

Le premier service rendu par H à ses sujets, c'est de les avoir délivrés de tous leurs ennemis 22-39. Le second est d'avoir parfaitement rempli les fonctions de pasteur à leur égard. Nous ne saurions trop insister sur l'importance de cette conception. Il est très probable que, dans les temps primitifs, l'office du roi était assimilé à celui du pasteur. Au début de son éloge, H déclare que Enlil et Marduk lui ont confié le *pastorat ri-û* de ses sujets XXIV, 13. Les deux derniers bienfaits mentionnés dans la précédente section supposent l'exercice de la fonction pastorale. Mais dans la présente section, H, après avoir affirmé sa vocation divine au *pastorat* 40-43, passe en revue les diverses obligations d'un pasteur et dit qu'il s'en est parfaitement acquitté vis-à-vis de ses sujets : salut 43, gouvernement juste 44-45, ombrages 46-48, affectueuse sollicitude 49-52, salut 53-56, abri 57-58. Plusieurs traits de cette section sont à rapprocher du Psaume XXIII « Iahvé est mon pasteur » et de l'allégorie du Bon Pasteur Jean X.

40-41. Tout d'abord H affirme que sa mission a une origine divine : l'autorité d'un monarque dépend en effet pour une bonne part du mode de son accession au pouvoir. Le début du prologue spécifie que H doit à une vocation divine, sa fonction de pasteur I 45-53. Mais il attache tant d'importance à ce fait qu'il veut le rappeler dans l'épilogue. Comme, au prologue I 49, c'est le verbe *nabu* « dire, nommer, élire » qui est ici employé avec le suffixe 1^{re} p. s. au lieu du mot « nom ». Peut-être doit-on se référer à ce terme accadien pour connaître l'étymologie du mot hébreu *nabi* (prophète), dont l'origine est obscure. La l. 43 précise la nature de la vocation de H : « pasteur apportant le salut ».

La répétition du mot sumérien *gal* « grand » indique que H est redevable de sa vocation à deux ou à plusieurs dieux. Mais le contexte immédiat, qui parle d'Enlil et de Marduk confiant le *pastorat* à ce roi, montre que l'expression « grands dieux » désigne ces deux divinités.

42-43. En vertu de sa vocation, H est un pasteur « apportant le salut » *mu-ša-al-li-mu-um* part. de *šlm* à la forme intensive. Cette première assertion constitue un éloge général, dont la légitimité va être prouvée par toutes les affirmations suivantes. Au fond H attribue à son *pastorat* les effets bienfaisants assignés par le psalmiste au *pastorat* de Iahvé « Iahvé est mon pasteur, je ne manque de rien » Ps. XXIII l. Mais, tandis que H a usité une formule positive, le psalmiste a employé une expression négative.

On doit rapprocher de 35-39 le v. 2 du Ps. XXIII : « dans des pâturages verdoyants il m'a fait coucher *rbš* et vers des eaux tranquilles il m'a conduit ». Mais le psalmiste recourt au langage concret et métaphorique, tandis que H se sert de termes abstraits et obvies.

44-45. Puisque le contexte parle d'un pasteur, à proprement parler il ne s'agit pas ici de sceptre, mais de bâton pastoral, de houlette. D'ailleurs il est à croire que telle a été l'origine des sceptres des monarques. Les représentations des rois sumériens ou accadiens montrent que leurs sceptres ressemblent singulièrement à des houlettes. Nous aurions une allusion à la forme de houlette du sceptre royal si la traduction suivante de la célèbre prophétie de Jacob XLIX 10 était exacte : « Le sceptre *šebheš* ne sortira pas de Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds etc... ». Mais Dhorme donne au second hémistichie cette signification : « ni un législateur d'entre ses descendants », et l'expression « d'entre ses pieds » serait un euphémisme signifiant la semence. *La Poésie biblique*, p. 101. Le ps. XXIII fait aussi allusion au bâton du pasteur. « Même si je vais dans la vallée de l'ombre de la mort, je ne craindrai pas le mal, parce que tu es avec moi et ton bâton *šebheš* et ta houlette (m-à-m : objet protégeant) eux me conduisent », v. 4.

L'adjectif *i-ša-ra-at* dérive du verbe *šr*, « être droit » au sens physique et au sens moral. Le nom *mišarum* signifie « le droit ». Ici il s'agit de rectitude morale, de justice. L'expression « son sceptre est droit » signifie : « son gouvernement est juste ». Voir ps. XXIII 3 : « il m'a conduit dans des sentiers de justice ».

Il est question encore du sceptre comme instrument de la royauté XXVI, 14, 50.

46-48. Dans les pays où le soleil est ardent, l'ombre est un bienfait inappréciable, que le bon pasteur doit procurer à son troupeau. Le psalmiste dit que Iahvé fait coucher Israël dans des pâturages verdoyants et qu'il le conduit vers des eaux rafraîchissantes. H va jusqu'à dire qu'il est lui-même une ombre étendue sur sa ville de Babylone !

Au prologue V 4-9, H déclare qu'il est un soleil projetant la lumière sur le pays des Sumériens et des Akkadiens. Ainsi le roi se vante de procurer à ses sujets alternativement les deux bienfaits opposés, la lumière et l'ombre.

- 49-52. i-na ut-li-i-a ni-ši UN (mat) Šu-me-ri-im ù Ak-ka-di-im ú-ki-il
 53-56. i-na La-ma-zi-i-a aḫ-ḫi-ša i-na šu-ul-mi-im at-tab-ba-al-ši-na-ti
 57-58. i-na ne-me-ki-ia uš-tap-ši-ir-ši-na-ti

4. Législateur ayant défendu le faible et établi la justice 59-78

- 59-60. dan-nu-um en-ša-am a-na la ḫa-ba-lim
 61-62. NU ŠÍG (ekem) NU MU SU (almattim) šu-te-šu-ri-im
 63-66. i-na KA ILI RA KI (Babili) alim ša AN (Anu) ù EN LÍL (Bel)
 ri-ši-šu ú-ul-lu-ú
 67-69. i-na É-sag-ila É (bitim) ša ki-ni-ia ša-me-e ù ir-ši-tim išda-šu ki-na.
 74-78. a-wa-ti-ia šu-ku-ra-tim i-na NA RU (nare)-ia aš-ṭur-ma i-na ma-ḫar
 ALAM (šalmi)-ia šar mi-ša-ri-im ú-ki-in

49-52. Cette image, est à rapprocher de la parabole de la brebis perdue « et quand il l'a retrouvée, il la met sur ses épaules tout joyeux ». Luc XV 5. Mais quoique exprimant d'une façon hyperbolique les sentiments de H, cette métaphore prouve qu'il n'était pas dénué de sollicitude pour ses sujets.

Ici, comme dans V 4-9, les Sumériens sont nommés avant les Akkadiens.

53-46. Au début de la section, H dit qu'il « est un pasteur procurant le salut » 42-43. Il indique à la fin les divinités qui l'aident à remplir un rôle si bienfaisant.

Le Lamazu de H est son génie protecteur. Il n'est pas à identifier avec le Lamazu de la ville d'Assur qu'il s'est rendu favorable IV 55-58. Ce n'est pas non plus la collectivité des šedu et des lamazu, placés à l'entrée de E Sagil, que H prie de rendre Marduk et Sarpaniṭ favorables à ses pensées. H invoque son Lamazu protecteur pour qu'il châtie lui aussi le violateur de son code XXVII, 96-103. Aucun de ces génies n'étant désigné par son propre nom dans les documents qui nous sont parvenus, nous ignorons le nom du Lamazu de H.

Mais quels sont les frères du Lamasu de H ? D'après les conceptions religieuses de Sumer et d'Akkad, chaque homme n'était protégé que par son Lamazu propre, et ici comme dans XXVII, 96, H parle de son Lamazu, comme s'il était unique. Aussi les frères du Lamazu de H ne peuvent être que les Lamazu de ses sujets. Et le roi de Babylone est fondé à dire que les secours des Lamazu de ses administrés se sont joints au secours de son Lamazu personnel pour l'aider à procurer le salut à son vaste empire.

57-58. Le dernier bienfait dont H, comme pasteur, ait pourvu ses sujets, c'est un sûr abri. *uš-tap-ši-ir* est la forme causative št du verbe *pzr* « cacher, abriter, protéger ». Dans le ps. XXIII 4, nous lisons : « Et même si j'allais dans la vallée de l'ombre de la mort, je ne craindrais pas de mal parce que tu es avec moi. »

H attribue la protection dont il a entouré ses sujets à sa sagesse, qui lui a permis de prévoir les périls menaçants et de discerner les meilleurs moyens de les éviter. Le nom akkadien *nemequm*, « sagesse », provient du verbe *m'q* « être profond ». De fait le sage pénètre au fond des choses. Comparer avec l'hébreu *'amaq* « être profond » et *'emeq* « vallée ».

4. Œuvre de législateur ayant défendu le faible et établi la justice 59-78

Dans la dernière partie de son auto-panégyrique, H célèbre son œuvre, sinon la plus importante, au moins la plus actuelle, puisqu'elle est l'objet de la présente stèle : son œuvre législative. A celle-ci il attribue deux caractères : la protection des faibles 59-62, 73 et l'établissement du juste droit 70-72.

La construction de l'unique phrase, qui constitue cette section, est assez compliquée. Après deux propositions subordonnées 59-60, 61-62, les membres de phrase 63-66 sont des compléments circonstanciels de lieu se rapportant à la proposition principale 74-78. Cette dernière est séparée de ses compléments par les trois propositions subordonnées 70, 71-72, 73. La teneur de 73 est équivalente à celle des propositions subordonnées du début de la phrase 59-62. La phrase devient claire moyennant une légère intersion consistant à placer la proposition principale entre ses compléments de lieu 63-69 et les propositions subordonnées 70-73. Sans doute les propositions subordonnées, qui se correspondent au moins partiellement, sont placées ainsi avant et après la proposition principale et forment une tautologie. Mais la mentalité sémitique aime à préciser les choses, au risque d'alourdir le style, en exprimant plusieurs fois les mêmes idées.

59-60. Les termes sont identiques à ceux du prologue où H dit que Anu et Enlil, en l'appelant à « faire luire le droit sur le pays » I 32-34, se proposaient d'empêcher « le fort d'opprimer le faible » I 37-39.

61-62. Ce texte est le seul du C. H. où il soit question de la protection de l'orphelin et de la veuve. Au contraire les lois et les prophètes d'Israël rappellent souvent la défense d'opprimer la veuve et l'orphelin et le précepte de les secourir. Exode XXII 22-23, Deut. X 18, XIV 29 ; XVI 11, 14 ; XXIV 19-21 ; XXVI 12... etc. ; Isaïe I 17, 23 ; IX 16 ; X 2 ; Jér. VII 6 ; XXII 3... ; Job XXII 9 ; XXIV 3 ; XXXI 17...

Le service que H est appelé à rendre à l'orphelin et à la veuve est exprimé par *šu-le-zu-ri-im*. Cette forme causative št de *šr* « être droit », signifie : faire droit, conduire conformément au droit, et par conséquent préserver de toute injustice.

63-66. Après les deux propositions subordonnées 59-60 et 61-62 viennent les deux compléments circonstanciels de lieu de la proposition principale 74-78.

H mentionne d'abord qu'il a inscrit « ses précieuses paroles » à Babylone, etc. Voir dans le prologue, royauté de Marduk exercée sur Babylone, I 16-21, son embellissement et celui de son temple procurés par H II 6-15, paix donnée à ses habitants IV 42-49, H se proclame « son soleil » V 4-6. Ici Babylone est présentée comme la patrie du code.

- 49-52. sur mon sein j'ai tenu les gens de Sumer et d'Akkad,
 53-56. par mon Lamazu (et) ses frères au salut je les ai amenés,
 57-58. par ma sagesse je les ai abrités.

4. Législateur ayant défendu le faible et établi la justice 59-78

- 59-60. pour que le fort n'opprime pas le faible,
 61-62. pour faire droit à l'orphelin et à la veuve,
 63-66. dans Babylone, ville, dont Anu et Enlil (Bel) ont élevé la tête,
 67-69. dans l'E. Sagil, maison dont les fondements sont fermes comme
 (ceux) des cieux et de la terre,
 74-78. mes précieuses paroles j'ai inscrites sur ma stèle et j'ai fixées devant
 mon image de roi du droit,

Le geste d'« élever la tête », marque la joie, la fierté, l'orgueil, comme « abaisser le visage » est une marque de tristesse, de dépression, d'humiliation. Voir Gen. IV 5-6 : « Pourquoi es-tu en colère et pourquoi ton visage tombe-t-il ? si tu fais le bien n'y aura-t-il pas élévation (de ton visage) ? »

Ce sont les bienfaits, dont elle a été comblée I 16-21 ; II 6-15 ; IV 42-49 ; V 4-6, qui autorisent Babylone à se montrer joyeuse et fière et par conséquent à élever la tête.

Sans doute la gloire de Babylone revient surtout à Marduk et à H. Mais, comme Anu et Enlil sont les auteurs de la royauté de Marduk et, par celui-ci de la royauté de H sur Babylone, on conçoit que le rédacteur attribue à ces deux dieux « l'élévation de la tête » de Babylone.

67-69. Le second complément circonstanciel, précise le lieu où furent inscrites les lois de H : l'E sag il « maison à tête haute », le temple de Marduk à Babylone II 12.

Comme pour la solidité de la royauté de Marduk sur Babylone I 21-23 (les fondements) des cieux et de la terre sont pris comme terme de comparaison au sujet de la solidité des fondements du temple de Marduk. On sait que les Sémites se figuraient que les cieux et la terre reposaient sur des montagnes jouant l'office de piliers absolument immobiles. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 108-III, *Psaumes CIV* 5, 6 ; *XVIII* 8 ; *Job XXXVIII* 4-6 etc...

74-78. La proposition principale décrit les moyens par lesquels H a réalisé l'œuvre de justice et d'humanité précisée dans les propositions subordonnées 59-60 et 61-62.

La formule « mes précieuses paroles » désigne les lois du code. Elle signifie que le code est l'œuvre exclusive du roi et qu'il a une grande valeur. Que le code soit son œuvre propre, H. ne l'exprime pas tant par le suffixe de la 1^{re} pers. *ia* que par le choix du mot *awatum* « parole ». La langue akkadienne possède plusieurs termes signifiant loi ou un de ses équivalents : dans la présente section seule on trouve *mišarum* « droit » 77, *di-in* « jugement » 70, *purussum* décision 71. Mais dire que les lois du code sont « les paroles » de H, c'est affirmer qu'elles émanent de sa bouche elle-même et cela d'une façon toute spontanée. De plus ces paroles directes de H sont « précieuses » ou, si l'on aime mieux, sont « rares ». L'adjectif verbal *šu-ku-ra-tum*, qui provient du verbe *uqr*, exprime comme l'hébreu *iaqar* ces deux idées. Voir I Sam. III 1 : « la parole de Iahvé était rare (ou précieuse) en ces jours, la vision n'était pas répandue (fréquente) ». c'est pourquoi le rédacteur a commencé la proposition par ce complément direct. Ses « précieuses paroles » constituent en effet l'unique moyen employé par H pour réaliser son œuvre de justice intégrale. Il importait de les mettre en vedette, en les plaçant au début de la proposition principale.

Pour faire régner perpétuellement la justice parmi ses sujets, H. ne se contente pas de prononcer des paroles d'une valeur rare, il en assure encore la stabilité et la perpétuité.

Il a rendu « ses précieuses paroles » stables en les fixant par l'écriture sur sa stèle en diorite, c'est-à-dire en matière indélébile. De la sorte tout homme se trouvant dans un cas embarrassant pourra les consulter XXV, 3-19. H dit : « j'ai écrit » *aš-tur*, comme si lui-même était l'auteur de l'inscription. Mais il est clair qu'il a recouru à un scribe de profession. *Naru* est un mot sumérien signifiant « stèle de pierre » ; l'équivalent hébreu est *maššēba* de *našab* « se tenir debout ». Pas plus que *maššēba*, *naru* ne fait allusion à la matière de la stèle. Ce mot se retrouve dans XXV, 9, 15, 66, 79, 84 ; XXVI, 4, 20.

H a pourvu encore à la perpétuité de ses « précieuses » paroles « en les fixant devant son image ». *Alam* est un mot sumérien dont l'équivalent est *salnu*, en akkadien, et *šelem*, en hébreu. Probablement, ces deux mots sémitiques proviennent de *šēl* « ombre ». Cf. Gen. I 26, 27 « faisons l'homme à notre šelem (image, ombre) ». H. certes a placé son image au haut de sa stèle, pour que celle-ci reproduise la personne de l'auteur du code. Mais conformément aux conceptions sémites, il a voulu aussi que son image fut une menace pour les violateurs de sa stèle et un encouragement pour ses admirateurs. Les dieux, dont les emblèmes sont sculptés sur les kudurrus, sont adjurés de venger les violateurs des conventions inscrites sur ces documents. Dans le relief, occupant le sommet de la stèle du code, on ne trouve, faute de place, que les emblèmes de Šamaš, de Sin et d'Ištar. Or ces trois divinités sont adjurées de châtier les violateurs du code XXVII, 14-40, 41-63, XXVIII, 40-49. Il est surprenant qu'ici H ne fasse pas mention des divinités dont les emblèmes ont été sculptés au sommet du relief, surtout de Šamaš qui est représenté encore en personne dictant les lois au roi de Babylone.

H. s'attribue ici pour la première fois le titre « roi du droit » que l'on retrouve XXV, 7, 96 ; XXVI, 13. Le souverain ne se ménage pas les éloges : il se donne comme le roi le plus juste de tous, comme celui qui incarne pour ainsi dire le droit.

70. di-in ma-tim a-na di-a-nim

71-72. pu-ru-zi-e ma-tim a-na pa-ra-si-im

73. ḥa-ab-lim šu-te-šu-ri-im.

5. Conclusion 79-XXV, 2

A. Transcendance de Hammourabi 79-83

79-80. šarrum ša in šarri-ri šu-tu-ru a-na-ku

81. a-wa-tu-ú-a na-aš-ga,

82-83. li-ú-ti ša-ni-nam ú-ul i-šu

B. Vœux en faveur de sa loi, de ses reliefs et de son nom. 84-XXV, 2

84-88. i-na ki-bí-it (ilu) Šamas da-a-a-nim ra-bi-im ša AN (šame) ù KI (eršetim) mi-ša-ri i-na UN (matim) li-iš-te-ṣi

89-92. i-na a-wa-at (ilu) Marduk be-li-ia ú-zu-ra-tu-ú-a mu-ša-zi-kam a ir-ši-a

93-XXV, 2. i-na É-sag-ilu ša a-ra-am-mu šu-mi i-na da-mi-iq-tim a-na da-ar li-iz-za-ki-ir.

70. C'est la première des propositions qui précise l'œuvre de justice et d'humanité dont les moyens de réalisations sont décrits dans la proposition principale 74-78.

Le verbe *dīn* signifie « juger » ; le nom *dīnum* indique les matières à jugement, c'est-à-dire les causes de procès. De fait les « précieuses paroles » de H permettaient de juger tous les procès.

71-72. *Prs* signifie : séparer, diviser, et, dans l'ordre moral, décider. Le nom *pu-ru-zi-e* équivaut à « décisions ». Ici, il n'est donc pas question de procès, mais simplement de cas embarrassants. Quand on sera dans l'incertitude sur ses droits, il suffira de consulter les lois inscrites sur la stèle.

73. Les deux propositions précédentes indiquaient l'efficacité des lois de H pour fixer le droit ; celle-ci déclare l'aptitude de ces mêmes lois pour réaliser le but charitable signalé au début de la phrase 59-62. Les deux mots, qui composent cette proposition, se retrouvent dans 59-62. Aussi l'idée exprimée ici est-elle la synthèse de celles qui sont contenues dans 59-60 et 61-62.

5. Conclusion 79-XXV, 2

Pour conclure son autopanegyrique, H célèbre sa transcendance 79-82 et exprime des vœux en faveur de sa loi, de ses reliefs et de son nom 84-XXV, 2.

A. Transcendance de Hammourabi 79-83

Après avoir déclaré qu'il est un roi transcendant 79-80, H. le prouve en affirmant la transcendance de ses paroles 81 et celle de son intelligence, c'est-à-dire de sa capacité 82-83.

79-80. Nous suivons la traduction de Ungnad, qui prend *in* pour la préposition *ina* et joint le signe *ri* à šarri comme marque du génitif pluriel. *Šu-tu-ru* est un adjectif verbal, dérivé de *wtr*, qui signifie : dépassant la mesure, transcendant.

Si l'on considère *in* comme étant *inum* « œil » à l'état construit, on a : roi, qui suit l'œil des rois. Mais ce sens est moins clair que le précédent.

Par souci de clarté nous transporterons au début de la phrase le mot *anaku* « moi », qui se trouve à la fin en babylonien.

H se déclare un roi transcendant, éloge hyperbolique, qu'il se hâte de prouver.

81. *Na-aš-ga* est l'adjectif verbal *nasqu* de *nsq* « choisir ». À la l. 74, H qualifiait ses paroles de précieuses *šu-ku-ra-tim*. Les deux épithètes sont à peu près synonymes. Seulement « paroles », l. 74 signifient les lois inscrites sur sa stèle. Ici ce mot désigne toutes les paroles en général proférées par H, ses lois comme ses discours.

Puisque les paroles sont l'expression de la pensée, proclamer la transcendance des paroles équivaut à affirmer la transcendance des pensées, et celle-ci prouve la transcendance de la personne qui les a conçues.

82-83. Du reste, H déclare clairement que « son intelligence n'a pas la pareille ». Or, un roi à l'intelligence transcendante est un roi transcendant.

Précédemment, H avait attribué ses victoires sur tous ses ennemis à l'intelligence que Marduk lui avait donnée XXIV, 28-31 où le monarque signalait un seul effet de son intelligence et confessait qu'il en était redevable à Marduk. Ici, en s'abstenant d'indiquer la source de son intelligence et d'en préciser un effet, il en parle d'une façon absolue, apte à mettre en relief sa transcendance.

B. Vœux en faveur de sa loi, de ses reliefs et de son nom 84-XXV, 2

Les trois phrases de cette section sont symétriques pour les idées et pour le style 84-88, 89-92 et 93-XXV, 2. Toutes trois expriment des souhaits : celui de la seconde est négatif (*a* devant le verbe), mais ceux des deux autres sont positifs partic. *lu*. Le premier vœu est relatif au droit de H, le second à son image et

70. pour juger les (causes de) jugement (procès) du pays
 71-72. pour décider les décisions du pays,
 73. pour faire droit à l'opprimé.

5. Conclusion 79-XXV, 2

A. Transcendance de Hammourabi 79-83

- 79-80. Moi (je suis) le roi transcendant parmi les rois,
 81. mes paroles sont choisies,
 82-83. mon intelligence n'a pas de pareille.

B. Vœux en faveur de sa loi, de ses reliefs et de son nom 84-XXV, 2

- 84-88. Par l'ordre de Šamaš, le grand juge des cieux et de la terre, que mon droit resplendisse dans le pays !
 89-92. par la parole de Marduk, mon Seigneur, que personne n'écarte mes reliefs (n'efface mon image) !
 93-XXV 2. dans l'Esagil, que j'aime, que mon nom soit toujours commémoré avec bienveillance (avec des bénédictions) !

le troisième à son nom, c'est-à-dire à sa personne. Nous pensons qu'il y a une gradation descendante dans ces trois souhaits.

La symétrie se remarque aussi dans les idées particulières et la construction des divers membres de la phrase. Chacun des trois vœux débute par l'invocation d'une divinité ou d'un temple ; puis des sentiments de vénération ou de piété accompagnent les noms des dieux ou du temple ; finalement l'objet du vœu est exprimé. Observons que le verbe termine toujours la phrase.

A partir de la l. 81 jusqu'à la fin de la colonne 94, le texte se retrouve avec quelques variantes sur le fragment assyrien m-Bu 91-5-9, 221 col. III recto.

84-88. En faveur de son droit *mišarum*, Ț. souhaite qu'il brille, c'est-à-dire qu'il resplendisse dans tout le pays ! Au prologue il avait dit dans les mêmes termes qu'il avait reçu d'Anu et d'Enlil la vocation « de faire briller le droit sur le pays ». I 32-34. Mais ici Ț, au lieu de se prévaloir d'Anu et d'Enlil, fait appel à Šamaš. Ce dieu a été déjà mentionné au prologue : I 40 et V 4, 5 où Ț dit qu'il luit comme le soleil, l'astre de ce dieu ; II 35, à propos des réparations faites à son temple et II 23 « écoutant le puissant Šamaš ». Il en sera encore question XXV, 97-98 « c'est moi auquel Šamaš a fait présent des lois » ; XXVI, 14-17 prière de protéger l'admirateur du code ; XXVII, 14-40. Dans ce dernier texte, Šamaš est appelé, comme ici, « grand juge du ciel et de la terre » 14-19. Du présent texte et de XXVI, 14-17, il résulte certainement que l'on attribuait à Šamaš un pouvoir spécial sur le droit et par conséquent sur le code de Ț. Du bas-relief de la stèle, on pourrait conclure que le Šamaš a dicté ses lois à Ț. Les textes II 23 et XXV, 97-98 semblent confirmer cette interprétation. Cependant rien n'est moins sûr que cette opinion. Ț ne dit nulle part qu'il a écrit ses lois sous la dictée de Šamaš ; au contraire, il parle du code comme de son œuvre personnelle. Cf. XXIV, 59-78, I 32-39, V 14-25.

Sur le fragment assyrien m-Bu 91, l'addition du nom de Ramman à celui de Šamaš a entraîné certaines modifications. En effet au lieu du texte des ll. 84-88, le document assyrien offre : *i-na ki-bi-il (ilu) Šamaš u (ilu) Ramman da-i-nu di-num pa-ri-su pu-ru-us-si-e di-e-ni li-iš-le-bi* que nous traduisons : « par l'ordre de Šamaš et de Ramman, qui jugent le jugement qui décident les décisions, que mes jugements resplendissent ». Le texte de la stèle est primitif, puisqu'il est beaucoup plus ancien que celui du fragment assyrien. Néanmoins ce dernier document est intéressant parce qu'il nous montre que Ramman (Adad), qui était essentiellement le dieu du tonnerre et de la pluie, était associé à Šamaš, dans un rang secondaire, comme dieu des Oracles et des décisions juridiques.

89-92. Le second vœu de Ț est relatif à son image sculptée en relief au sommet de sa stèle. *u-zu-ra-tu*, dérivé de *Țr* « former, figurer ». Il souhaite que personne ne la fasse disparaître : « qu'il n'y ait personne éloignant », *mu-ša-zi-kam* participe à la forme causative de *msk*. Plus loin Ț adresse à ses successeurs un ordre pareil XXV, 73, 74.

On conçoit que le roi de Babylone ait attaché une grande importance à la conservation de son image au sommet de la stèle du code. Tout portrait prête une certaine survie à la personne qu'il représente. Ț comprenait donc qu'il serait mieux connu, mieux aimé et mieux remercié par la postérité, qui utiliserait son code, tant qu'elle pourrait contempler les traits de son visage.

L'exécution de ce vœu pour la conservation perpétuelle de son image, Ț en confie le soin à Marduk, son dieu national, l'auteur de sa vocation V 14-19, XXIV, 13, 14 et par conséquent « son seigneur » II 8, 9.

93-XXV, 2. Le troisième et dernier vœu de Ț est relatif à son nom. Chez les Sémites l'identification du nom et de la personne est particulièrement étroite. Pour nous borner au seul C. H., rappelons que Ț exprime sa vocation par les paroles : « Anu et Enlil dirent mon nom » I 45-49.

L'objet essentiel du vœu de Ț en faveur de son nom est qu'il soit commémoré avec faveur, bienveillance, et cela perpétuellement.

Mais le début de ce souhait 93-94 contient-il une adjuration à l'E Sagil ? ou bien l'indication du lieu

II. EXHORTATIONS XXV_r 3-XXVI_r 11. A l'homme se trouvant dans un cas embarrassant XXV_r 3-58

A. qu'il consulte la stèle de Hammourabi 3-19

3-8. a-wi-lum ḥa-ab-lum ša a-wa-tam i-ra-aš-šu-ú a-na ma-ḥa-ar ṣalmi-i-a
šar mi-ša-ri-im li-il-li-ik-ma

9-11. NA-RU-i (nari) ša-aṭ-ra-am li-iš-ta-aš-si-ma

12-14. a-wa-ti-ia šu-ku-ra-tim li-iš-me-ma

15-16. NA RU-i (nari) a-wa-tam li-kal-lim-šu

17. di-in-šu li-mu-úr

18-19. li-ib-ba-šu li-na-ap-ṣi-iš-ma.

B. Qu'il fasse ensuite à haute voix l'éloge de Hammourabi 20-40

39-40. da-ni-tam li-iq-bi-ma

20-24. Ḥa-am-mu-ra-bi-mi be-lum ša ki-ma a-bi-im wa-li-di-im a-na ni-ši
i-ba-aš-šu-ú

où le nom de Ḥ doit être béni ? A ne considérer que la parfaite symétrie extérieure des débuts des trois vœux, il n'y aurait aucune raison de ne pas voir une adjuration, dans le troisième cas, aussi bien que dans les autres et ici aussi la préposition devrait avoir le sens de « par ». Sans doute l'E Sagil est un temple. Mais il ne répugne pas qu'une adjuration soit faite au nom d'un temple révééré.

Cependant nous croyons devoir donner à la préposition *ina* le sens « dans ». La modification dans la symétrie résultant de la substitution d'un temple à une divinité entraîne cette modification pour la traduction de la préposition *ina*. Ḥ souhaite donc que son nom soit toujours commémoré avec faveur dans l'E Sagil, le temple de Marduk, de son dieu protecteur.

Dès la vie présente, c'était pour Ḥ un sujet de joie de prévoir que son nom serait béni perpétuellement dans le temple de Marduk. Peut-être aussi, Ḥ envisageait-il les consolations que lui procureraient dans l'autre vie, les bénédictions de ses sujets après sa mort.

II^e PARTIE. EXHORTATIONS XXV_r 3-XXVI_r 1

Ḥ adresse ses exhortations :

1^o A l'homme se trouvant dans un cas embarrassant 3-58

2^o A ses successeurs 59-XXVI_r 1.

1^o A l'homme se trouvant dans un cas embarrassant 3-58

Ḥ exhorte un tel homme à faire trois choses : consulter sa stèle 3-19, le louer ensuite à haute voix 20-40, et prier en sa faveur Marduk et Šarpanit 41-58.

A. Qu'il consulte la stèle de Hammourabi. 3-19

3-8. D'après 3-5, l'homme auquel Ḥ adresse ses exhortations est un opprimé *ḥa-ba-lum*. Suivant le prologue un élément essentiel de la vocation de Ḥ consiste à empêcher le fort d'opprimer le faible I 37-39. Dans son autopanegyrique, il se vante de l'avoir réalisé voir XXIV, 59-62, où l'on retrouve le mot *ḥa-ab-lum*.

Sa *a-wa-tam i-ra-aš-šu-u* marque que l'oppression s'exerce à propos d'une affaire, d'un litige. Le mot accadien *awatum*, comme son équivalent hébreu, *dabhar* présente une acception très étendue. Au lieu d'indiquer à cet homme d'une façon générale et sommaire le moyen qui lui permettra d'échapper à l'oppression du fort, Ḥ prend la peine de lui détailler toutes les démarches qu'il lui faudra accomplir. C'est là une marque de la sollicitude du roi pour ses sujets opprimés.

La première démarche consiste à « aller devant l'image du roi du droit », 6-8. A ce propos, Ḥ ne parle pas de sa stèle, *naru*, mais seulement de son image. Une stèle écrite ne pouvait rien dire à un pauvre opprimé, incapable de lire l'accadien et de comprendre sans explication les articles du code. Au contraire tout homme, si ignorant soit-il, est frappé à la vue d'une représentation figurée, surtout quand elle a pour objet un monarque en présence d'un dieu. C'est à propos des démarches suivantes, que Ḥ parlera de sa stèle 9-17.

Dans le texte XXIV, 74-78 la stèle écrite se distingue du relief d'Ḥ. L' « image » y est désignée par le mot sumérien *alam* tandis qu'on trouve ici le mot sémitique *šalmi*. Cf. Gen. I 26, 27. Dans XXIV, 89-92, le mot *u-zu-ra-tu* désigne l'image de Ḥ.

Ḥ s'est déjà discerné le titre de « roi du droit » XXIV, 77.

9-11. Après avoir contemplé l'image du « roi du droit » l'opprimé devra « se faire lire » les lois de la « stèle écrite » qui se rapportent à sa cause. XXIV, 75.

Iš-ta-aš-si provient du verbe ššj à la forme št, à la fois causative et réfléchie. On traduit « qu'il se fasse lire ». Le commun des sujets de Ḥ étant incapable de lire l'écriture babylonienne il lui fallait recourir

II. EXHORTATIONS XXV_r 3-XXVI_r 11. A l'homme se trouvant dans un cas embarrassant XXV_r 3-58

A. qu'il consulte la stèle de Hammourabi 3-19

3-8. que l'homme opprimé, qui a une affaire, aille devant mon image de roi du droit

9-11. et qu'il se fasse lire ma stèle écrite (l'inscription de ma stèle)

12-14. et qu'il entende mes précieuses paroles,

15-16. et que ma stèle lui montre son affaire,

17. qu'il voie son jugement (la décision de son cas)

18-19. que son cœur respire.

B. Qu'il fasse ensuite à haute voix l'éloge de Hammourabi 20-40

39-40. et qu'il dise à haute voix (qu'il proclame) :

20-24. « Hammourabi, c'est un seigneur, qui est comme un père d'enfants pour les gens !

à des experts. La quantité de signes accadiens et la multiplicité de leurs valeurs explique le grand nombre d'illettrés.

12-14. H recommande ensuite à l'opprimé « d'entendre ses précieuses paroles » qu'on lui lira. Dans les langues sémitiques *šm'* signifie à la fois l'audition matérielle et la compréhension intellectuelle qui sont généralement associées. Ici *iš-me* a ce double sens réel. En effet dans 9-11 il est question d'une lecture faite par un autre et les lignes suivantes 15-17 parlent de la compréhension intellectuelle.

H a déjà employé la formule « mes précieuses paroles » pour désigner ses lois XXIV, 74.

15-16. Après avoir entendu et compris les lois de la stèle, l'opprimé en fera l'application à sa cause. *A-wa-tum* ici fait allusion à l'affaire, à la cause, dont il a été question l. 4. *Klm* « faire voir, montrer » la forme intensive D exprime l'intensité de lumière projetée sur le cas par la stèle de H, qui est le sujet du verbe et se trouve en quelque sorte personnifiée.

17. La conséquence naturelle de l'application des lois de la stèle au cas de l'homme embarrassé, c'est que celui-ci « verra son jugement », c'est-à-dire la sentence relative à sa cause.

18-19. Le dernier acte prescrit par H à l'opprimé, qui consulte sa stèle, c'est de faire respirer largement son cœur, de pousser un profond soupir de soulagement.

i-na-ap-pi-iš forme intensive du verbe *npš* « respirer ». D'où le nom *napištu* (héb.) *nēpheš* « âme, souffle vital ». Le mot *libbu* « cœur », est pris ici à la fois comme organe de la respiration vitale et comme principe des passions. On voit que H qui semble ici attribuer au cœur la fonction respiratoire. Il s'agit d'ailleurs probablement d'une métaphore.

Le passage 3-19 présente le roi de Babylone prenant pour ainsi dire par la main son sujet opprimé et le guidant pour toutes les démarches nécessaires à l'utilisation de sa stèle en faveur de sa cause.

B. Qu'il fasse à haute voix l'éloge de Hammourabi 20-40

Après que l'homme opprimé aura trouvé sur la stèle le moyen de défendre sa cause et que son âme en aura ressenti une vive satisfaction, H lui recommande de témoigner sa gratitude à l'auteur de ce bienfait, c'est-à-dire à sa propre personne. Cette reconnaissance, le « roi du droit » demande de la manifester d'abord par la louange 20-40 et ensuite par des prières 41-58.

Le rédacteur énumère d'abord les mérites qui fournissent matière à l'éloge de H. Il recommande dans la phrase finale 39-40, de prononcer à haute voix toutes ces louanges. Par souci de clarté nous plaçons cette phrase finale en tête de notre traduction.

Les mérites de H sont au nombre de six : trois sont en relation avec ses sujets et trois avec Marduk, son dieu protecteur. Les actes de religion de H. envers Marduk sont intercalés on ne sait pour quel motif, entre les bienfaits procurés à ses sujets.

39-40. *Da-ni-lam* doit provenir de la racine *dannu*, fort. Dire fort signifie « dire à haute voix, proclamer ».

20-24. Comme il convient, l'éloge débute par le nom du personnage auquel il s'adresse.

Le titre à la louange de H énoncé en premier lieu concerne ses sujets. Il est très expressif, très important et très significatif.

De par sa vocation I 27-49, V 14-25, H est le « seigneur » *belum* de ses sujets, tout comme Marduk est son propre seigneur *belum* Cf: II 8,9 ; XXIV, 90, *infra*. Ce titre de « seigneur équivaut à celui de « roi » XXIV, 10-12. Déjà H avait déclaré qu'il s'était acquitté de son rôle de roi en pasteur XXIV, 13, 14, 40-58. Il prétend ici avoir rempli ses fonctions de seigneur et de roi comme un vrai père. L'expression « père d'enfants » *a-bi-iṣ wa-ti-di-im* désigne le père qui est lui-même l'auteur de la génération des enfants, par opposition à un père adoptif « celui qui a pris un petit pour la filiation » *ši-iḫ-ra-am a-na ma-ru-tim il-ki* §§ 185, 186.

Or de tous les noms, celui de père est celui qui exprime au plus haut degré la tendresse, la sollicitude,

- 25-27. a-na a-wa-at (ilu) Marduk be-li-šu uš-ta-aq-ti-iṭ-ma
 28-31. ir-ni-ti (ilu) Marduk e-li-iš ù ša-ap-li-iš ik-šu-ud
 32-33. li-ib-bi (ilu) Marduk be-li-šu ú-ti-ib
 34-36. ù ši-ra-am ʔa-ba-am a-na ni-ši a-na da-ar i-ši-im
 37-38. ù ma-tam uš-te-še-ir.

C) *Qu'il prie en sa faveur Marduk et Šarpanit ! 41-58*

- 41-47. i-na ma-ḥar (ili) Marduk be-li-ia (ilu) Šar-pa-ni-tum be-el-ti-ia i-na
 li-ib-bi-šu ga-am-ri-im li-ik-ru-ba-am
 48-58. še-du-um la-ma-zum AN AN (ile) e-ri-bu-ut Ê-sag-ila ŠEG (libitti)
 Ê-sag-ila i-gi-ir-ri-e ùm-mi-ša-am i-na ma-ḥar (ilu) Marduk
 be-li-ia (ilu) Šar-pa-ni-tum be-el-ti-ia li-dam-mi-ku.

le dévouement et l'intimité. A ces points de vue, il l'emporte de beaucoup sur celui de pasteur qui cependant suppose aussi de tels sentiments. Sans doute le présent texte est le seul de son code où H revendique le titre de père à l'égard de ses sujets. Nous devons cependant attacher une grande importance au fait que H a voulu ne fût-ce qu'une fois s'attribuer cette qualité. A notre connaissance, aucun monarque de l'antiquité n'a fait graver une parole permettant de supposer l'existence de rapports aussi familiers entre lui et ses sujets. Aucun roi d'Israël ou de Juda ne s'est déclaré le père de son peuple.

Dans l'Ancien Testament, Iahvé est présenté parfois comme le père d'Israël Deut. XXXII 6, Isaïe LXIII 13, Jérémie III 4, Malachie I 6. Il condescend à se dire le père de Salomon II Sam. VII 14.

Jésus est le premier qui ait enseigné à chaque homme, au plus déshérité même, que Dieu était son père. Luc XI 2 ; Math. VI 9 ; Marc XI 25 ; Math. VI 14, 15 ; Luc XI 13 ; Math. VII 10 ; Luc XII 30 ; Math. VI 32... ; Gal. IV 4-8 ; Rom. VIII 14-17 ; Jean I 12...

H parle ensuite de ses mérites vis-à-vis de Marduk 25-27, 28-31 et 32-33. Il reprendra seulement ensuite les titres qu'il a acquis à la reconnaissance de ses sujets 34-36, 37-38.

25-27. Tandis que, dans sa longue doxologie du Prologue I 50-V 13, H s'est plu à énumérer ses œuvres pies à l'égard de nombreuses divinités, il recommande au bénéficiaire de son code de célébrer sa dévotion uniquement envers Marduk. La raison d'une telle différence de conduite se conçoit. Faute de science, un homme d'une humble condition sociale était incapable de prononcer un panégyrique équivalent à I 50-V 13. La formule d'actions de grâces imposée à tout obligé du code pour une consultation profitable devait être courte.

Le premier devoir de H envers le dieu qui était « son seigneur » cf. II 9, XXIV, 90, consistait à lui obéir. Cf. Rom. XII 1. C'est pourquoi il veut qu'on le loue tout d'abord de « s'être conformé à la parole de Marduk », q#, à la forme št, signifie « se plier, se conformer ».

28-31. La seconde œuvre de dévotion de H envers son dieu de prédilection, c'est de l'avoir fait triompher partout. *Irniṭum* « triomphe ». Pour « en haut et en bas », cf. XXIV, 30, 31.

Il a procuré le triomphe de Marduk par des victoires plutôt que par des solennités cultuelles, comme l'indique déjà le mot « triomphe ». Ce sentiment est confirmé par la référence XXIV, 28-32, où sont employés es adverbess *e-li-iš ù ša-ap-li-iš* et où il est question de victoires remportées sur les ennemis.

Les peuples anciens, et notamment les Sémites, attribuaient en définitive les victoires ou les défaites aux dieux nationaux, et non point aux rois ou à leurs peuples. Les succès militaires obtenus par H devaient donc être considérés surtout comme des victoires de Marduk.

32-33. Personne ne peut être plus agréable à la divinité qu'en lui obéissant parfaitement et en propageant sa gloire extérieure. Aussi nous pensons que H, en disant qu'il a contenté le cœur de Marduk, indique surtout l'effet produit par les actes de dévotion, 25-27 et 28-31. Pourtant nous n'excluons pas des œuvres pies, qui tout en n'ayant qu'une valeur secondaire, étaient aptes à parfaire la joie de Marduk.

Le cœur est pris ici dans le sens d'âme en tant que principe de la vie sensible, intellectuelle et morale. A ce titre, c'est le cœur qui éprouve toutes les passions et toutes les émotions. En affirmant qu'il a contenté le cœur de Marduk, H signifie qu'il a pleinement satisfait « son seigneur » dans ses facultés les plus élevées et les plus intimes.

34-36. Le rédacteur revient à l'énumération des titres de H à la reconnaissance de ses sujets par laquelle débute le panégyrique. H a déclaré qu'il traitait en père tous « ses gens » 20-24, ceux-ci doivent donc être heureux, et les ll. 34-36 expriment cette conséquence nécessaire du gouvernement paternel de H.

Au lieu de parler de la satisfaction « *du cœur* », comme pour Marduk, Ham. emploie l'expression « *satisfaction de la chair* » pour ses sujets. Au prologue H dit que « rendre bonne la chair des gens » est un des buts de sa vocation par Anu et Enlil I 47-48. Dans son autopanegyrique il dit qu'il a fait le bonheur « de la chair du pays ». XXIX, 33-34. « Le bonheur de la chair » signifie le bien-être matériel, la tranquillité extérieure par opposition au bonheur de l'âme, aux satisfactions intimes du cœur. Ce sens est confirmé par le contexte de XXIV, 33-34 : La « chair du pays » a été rendue heureuse par la délivrance de tous les ennemis.

Les deux textes 32-33 et 34-36 marquent une différence de conduite de H, suivant qu'il s'agit de contenter Marduk ou ses sujets. Les dieux étant bien supérieurs aux rois, ceux-ci ne doivent pas leur procurer

- 25-27. à la parole de Marduk, son seigneur, il s'est conformé !
 28-31. et il a procuré le triomphe de Marduk en haut et en bas !
 32-33. il a contenté le cœur de Marduk, son seigneur !
 34-36. et il a établi pour toujours une chair bonne aux gens (bonheur matériel) !
 37-38. et il a gouverné le pays selon le droit ! »

C. *Qu'il prie en sa faveur Marduk et Šarpanit ! 41-58*

- 41-47. que devant Marduk, mon Seigneur, Šarpanit, ma maîtresse, de tout son cœur il prie pour moi !
 48-58. que le šedu et le lamassu, dieux (qui se trouvent) à l'entrée de l'E Sagil, dans l'enceinte de l'E Sagil, rendent agréables mes pensées de chaque jour devant Marduk, mon Seigneur, Šarpanit, ma maîtresse.

des biens matériels. C'était donc seulement un bonheur d'une essence supérieure, la joie du cœur, que H devait chercher à procurer à Marduk, par ses louanges, ses sentiments, ses actes tendant à propager sa gloire. Au contraire, le bonheur de sujets faibles et besogneux exige avant tout la tranquillité matérielle. Sans doute le roi s'est déclaré le pasteur et le père de ses gens. Mais le passage XXIV, 40-58 prouve suffisamment que H a rempli cette mission de pasteur en assurant surtout le bonheur matériel de ses sujets.

37-38. Le dernier bienfait que H a procuré à ses sujets, c'est d'avoir gouverné le pays selon le droit. *Uš-le-še-ir*, št de *jšr*. Au prologue le roi dit avoir reçu cette mission d'abord d'Anu et d'Enlil I 27-29, puis de Marduk V 20-24. Dans son autopanegyrique il se vante de s'être parfaitement acquitté de ce devoir XXIV, 59-68.

C. *qu'il prie en sa faveur Marduk et Šarpanit ! 41-58*

La troisième recommandation que fait H. au bénéficiaire de son code, c'est de prier pour lui Marduk son dieu protecteur, et la déesse Šarpanit, l'épouse de celui-ci 41-58.

Les ll. 41-47 contiennent l'ordre de prier et les ll. 48-58 expriment la teneur de la prière 48-58.

41-47. *Ik-ru-ba-am*, du verbe *karabu* avec le suffixe de la 1^{re} pers. du singulier.

Le verbe *karabu* signifie rendre hommage, soit par la prière, soit par la consécration de quelque chose à la divinité. « L'idéogramme de ce nom est extrêmement intéressant, car il représente la main portée à la bouche, de sorte que le geste de l'orant aurait consisté primitivement à porter la main à la bouche pour prier les dieux, par exemple attitude de Hammourabi sur le relief de sa stèle... L'idée prédominante dans la prière, c'est la demande. Prier c'est demander quelque chose... Même quand on exalte la divinité, c'est afin de se la rendre propice et de lui faire accueillir plus favorablement la demande qu'on tient en réserve. » Dhorme, *R A B*, pp. 247-249.

H demande donc à celui, auquel il aura rendu service par son code, de prier pour lui, et cela « de tout son cœur », *i-na li-ib-bi-šu ga-am-ri-im*. Le mot « cœur » est pris ici, au sens de siège de l'intelligence, des passions et des sentiments. C'est donc une prière intérieure, intelligente et fervente. C'est là un détail intéressant pour l'histoire de la prière antique.

En tête de cet ordre, H a désigné les divinités qu'il voulait que l'on prie en sa faveur. De même que le grand roi a proposé à ses sujets une formule de louanges suggestive mais concise, ainsi a-t-il exigé d'eux une prière fervente mais brève. C'est pourquoi tous les obligés de H devront se contenter de prier Marduk, son dieu national II 9, XXIV, 90, XXV, 26... et Šarpanit, son épouse ou sa déesse parèdre. Le nom akkadien de cette déesse signifie « l'argentée », c'est-à-dire « celle qui brille comme l'argent *šarpum* ». Le peuple assyrien crut que l'étymologie de Šarpanit était *zer-banitu* « celle qui crée la semence » d'où « celle qui crée la postérité ». Les autres noms de cette déesse sont *Scheru'a*, *Eru'a* « la déesse du matin ». Le présent passage 41-58 est le seul endroit du code, où il soit question de cette divinité. Mais nous savons que H. érigea un trône à Šarpanit et que ce fait servit à désigner la 12^e année de son règne. Cf. Dhorme, *R A B*, p. 100 et Meissner, *B. u. A.*, II, p. 16, surtout *Les Chérubins*, *Rev. Bib.*, (1926), pp. 330-334.

48-58. H désire que l'on demande pour lui, que ses pensées, c'est-à-dire ses intentions et ses projets, de chaque jour, soient agréées de Marduk et de Šarpanit *i-gi-ir-ri-e um-mi-ša-am*. On conçoit l'importance de cette prière. Demander à ses dieux protecteurs d'agréer ses projets, c'est du même coup assurer leur réussite. Dhorme, dans *Rev. Bib.*, (1926), p. 335 substitue la traduction « signes » à celle de pensées pour *igirre*, sans préciser le sens qu'il attribue au mot « signes ». Veut-il parler des images de H ou de ses sacrifices ? Les intercesseurs, que H recommande à l'orant de prendre, sont le šedu et le lamassu.

C'est le seul endroit du C. H. où il soit question du šedu. Au contraire il a déjà été question de *lamassu* IV 56 et XXIV, 53 et ce nom reparaitra encore XXVII, 96-97. Ce terme désigne le dieu Assur dans IV 56, et Ištar dans XXVII, 96-97. Nous avons dit que *lamassu* signifiait le génie protecteur de H et ceux de ses sujets dans XXIV, 53-56. Ici on doit attribuer à šedu et à lamassu, un sens analogue, avec la particularité que ces génies divins sont considérés comme des orants et des intercesseurs. Le šedu et le lamassu sont de nature divine. Le mot sumérien *an* répété équivalant au pluriel akkadien *ilē* « dieux ». De plus ces êtres divins sont placés à l'entrée et dans l'enceinte de l'E Sagil.

Au-dessous des dieux, la religion babylonienne plaçait des génies. Ceux-ci avaient un caractère bon ou

2. A ses successeurs XXV, 59-XXVI 1

A) qu'ils ne modifient en rien ses décrets et qu'ils n'effacent pas ses reliefs 59-74

59-61. a-na wa-ar-ki-a-at ùm-mi a-na ma-ti-ma

62-63. šarrum ša i-na UN (niše) ib-ba-aš-šu-ù

64-67. a-wa-a-at mi-ša-ri-im ša i-na na-ru-ia aš-tu-ru li-šur

68-72. di-in ma-tim ša a-di-nu pu-ru-zi-e UN (niše) ša ap-ru-su a ú-na-ak-ki-ir

73-74. ù-zu-ra-ti-ia a ú-ša-zi-ik

B) qu'ils consultent les décrets inscrits sur la stèle pour bien gouverner le pays y établir la justice et y faire régner la prospérité 75-94

75-77. šum-ma a-wi-lum šu-ù ta-ši-im-tam i-šu-ma ma-zu šu-te-šu-ra-am i-li-i

78-79. a-na a-wa-a-tim ša i-na na-ru-ia aš-tu-ru li-qùl-ma

mauvais. Ils étaient les messagers des dieux, et à ce titre exerçaient sur terre plusieurs missions bienfaitantes ou malfaisantes. « De bons génies protégeaient celui auquel les dieux étaient favorables ; celui contre lequel les dieux étaient irrités se trouvait aux mains des mauvais démons. » Meissner, *B. u. A.*, II, p. 50 : « Les deux grandes catégories de génies protecteurs sont les *šedu* et les *lamasu*. Ce sont ces taureaux ou lions ailés dont la face humaine est empreinte d'un sourire grave et majestueux. On n'hésite pas à les appeler des dieux, et, selon cet ancien passage, ils sont les intermédiaires entre les dieux et les hommes. Leur rôle est de protéger la maison, le palais, le temple ou la cité contre les puissances hostiles. Chaque individu a aussi ses génies... Ce sont des divinités subalternes qui présentent aux grands dieux les hommages des hommes. Leur face humaine, leur air doux et bienveillant contrastent heureusement avec ces figures grimaçantes ou bestiales sous lesquelles on se représentait les puissances des ténébres. » Dhorme, *R A B*, pp. 46, 47. A propos du mot « chérubin », que l'on trouve plusieurs fois dans la Bible et notamment à propos du propitiatoire de l'arche, Exode XXV 18-22 ; XXXVII 7-9, Dhorme dit que ce terme est d'origine akkadienne et qu'il provient de *karabu* « prier », *karibu* « orant », *Rev. Bib.*, (1926), pp. 328-334. C'est le sens de *ik-ru-ba*, I, 47 : « L'une des idées, poursuit-il, qui, chez les Babyloniens et les Assyriens, s'est affirmée avec le plus de relief, tant dans la plastique que dans la documentation écrite, c'est celle du dieu ou de la déesse servant dans la prière, d'intermédiaire entre l'homme et la divinité à laquelle il s'adresse... Parmi ces divinités qui sont chargées de présenter l'orant ou de le remplacer, le *šedu* et le *lamasu*, c'est-à-dire les taureaux ailés à face humaine, occupaient une place de choix... Le *šedu* et le *lamasu* jouent donc le rôle de dieux *karibu*... Il existe dans les lieux de prière des représentations figurées qui sont chargées d'intercéder pour l'absent. Ce sont des êtres divins, puisqu'on peut les faire précéder de l'idéogramme de la divinité. Ils sont mâles ou femelles, orants ou orantes, car on distingue le *karibu* et la *karibatu*, le *lamasu* et la *lamastu*... Par une série de rapprochements entre les textes, nous sommes arrivés à reconnaître une double série d'intermédiaires entre l'homme et la divinité, qui se cache dans le naos : le *karibu* et le *lamasu* d'une part ; la *karibatu* et la *lamastu* d'autre part. Mais le *karibu* et la *karibatu* sont les vrais noms sous lesquels on pourrait désigner les deux catégories, puisqu'ils expriment la fonction commune, qui est la prière », *R. B.* (1926), pp. 334-338. Voir les textes babyloniens et assyriens et notamment *C. H.* XXV, 48-58 sur lesquels Dhorme appuie ses assertions. Voir aussi des représentations de *lamasu*, de *šedu* et de *karibu* dans la partie de l'article rédigée par le P. Vincent, pp. 340-358.

2. A ses successeurs XXV, 59-XXVI, 3

H. leur fait deux recommandations : ne modifier en rien ses lois et ne pas effacer son image 59-74, puis consulter ces mêmes lois afin de bien gouverner le pays, d'y établir la justice et d'y faire régner la prospérité 75-94. H. fait ensuite lui-même son panégyrique comme roi du droit 95-XXVI 1.

A. Que jamais ses successeurs ne modifient ses décrets ni n'effacent ses reliefs ! 59-74

59-61. En formulant son ordre H commence par indiquer la durée de sa portée, qui devra être éternelle. *Wa-ar-ki-a-at* est un nom fém. à l'état construit : m.a.m. « pour l'avenir des jours », c.-a.-d. « pour les jours futurs » et « *a-na ma-ti-ma* » précise qu'il s'agit de toujours.

Ainsi H défend à ses successeurs de ne jamais rien changer à son code, en dépit des changements de circonstances et des besoins nouveaux. Quoique naturel à l'homme, un tel sentiment est inspiré par l'orgueil. Car aucune œuvre humaine n'est parfaite et ne saurait suffire aux besoins de tous les temps.

62-63. Ensuite H indique le destinataire de son ordre. C'est le roi. Le pays des sujets de ce roi n'étant pas signalé, H adresse donc son ordre non seulement à ses successeurs sur le trône de Babylone, mais à tous les rois qui régneront après lui n'importe sur quel trône.

64-67. Après avoir fait connaître la durée de son ordre et ses destinataires, H en formule la teneur, qui a un double objet : les lois 64-72 et les reliefs représentant le roi législateur. 73-74. L'ordre relatif aux lois est formulé d'abord d'une façon positive 64-67 et ensuite d'une manière négative 68-72.

L'ordre positif est de garder, de conserver pour ainsi dire religieusement (*li-šur de našaru*) « la parole

2. A ses successeurs XXV_r 59-XXVI_r 1

A) qu'ils ne modifient en rien ses décrets et qu'ils n'effacent pas ses reliefs 59-74

59-61. Pour les jours futurs pour toujours,

62-63. le roi, qui sera parmi les gens,

64-67. qu'il garde la parole du droit, que, sur ma stèle, j'ai inscrite !

68-72. qu'il ne change pas la justice du pays que j'ai jugée, les décisions des gens (les concernant) que j'ai décidées !

73-74. qu'il n'efface pas mon image !

B) qu'ils consultent les décrets inscrits sur sa stèle pour bien gouverner le pays y établir la justice et y faire régner la prospérité 75-94

75-77. Si cet homme (cf. 62-63) a de l'intelligence et est capable de régir son pays (selon le droit),

78-79. aux paroles que j'ai inscrites sur ma stèle qu'il fasse attention !

du droit que, sur ma stèle, j'ai inscrite ». Il serait indigne de la grandeur de H de désigner son code de lois d'une façon simple. C'est pourquoi il l'appelle « la parole du droit ». Le roi du droit ne saurait émettre que des paroles de droit, XXIV_r, 77; XXV_r, 7, 96; XXVI_r, 13. Précédemment, le royal législateur avait désigné ses lois, par les expressions « mes paroles choisies, précieuses » XXIV_r, 74, 81; XXV_r, 13.

Remarquons combien H tient à dire qu'il est lui-même l'auteur de son code, que c'est lui-même qui l'a fait inscrire sur sa stèle XXIV_r, 75, XXV_r, 9-10.

68-72. Cette défense est en parallèle antithétique avec l'ordre précédent et elle en explique le sens. La manière dont H veut que l'on conserve son code doit consister à ne lui faire subir aucun changement, fût-ce sous prétexte de perfectionnement *a û-na-ak-ki-ir*. Les formules employées par H pour désigner son code, expliquent pourquoi ce roi a voulu qu'il fut conservé sans le moindre changement. Non seulement H répète qu'il est lui-même l'auteur du code (j'ai jugé, décidé), non seulement il le considère comme l'expression du droit absolu (parole du droit 64, 65), mais il le regarde comme complet et universel quant à la compréhension et quant à l'extension. Les lois de la stèle de H n'équivalent pas simplement à des principes généraux, mais ce sont des *jugements* pour des cas particuliers et des *décisions* qui embrassent la complexité des cas les plus concrets. Telle est la force des mots employés *di-in* et *pu-ru-zi-e*. Ce n'est pas seulement par sa compréhension que le code babylonien est universel, il possède encore cette prérogative quant à son extension. En effet c'est « la justice du pays » et ce sont « les décisions des gens ». Par conséquent aucune partie du monde et aucun homme ne saurait prétendre que son cas n'est pas jugé et décidé d'une façon très juste et très précise par le code du grand roi. Imbu d'une telle opinion sur la valeur absolue de son Code, H, devait faire tout ce qui était en son pouvoir pour en assurer la pérennité.

73-74. H défend encore de supprimer le relief du sommet de sa stèle. Nous constatons que ce roi attache une grande importance au maintien de cette représentation. Il en a déjà parlé trois fois : XXIV_r, 76 ses lois sont inscrites devant son image; XXIV_r, 91 souhait que son relief ne soit pas effacé; XXV_r, 6 allusion au code inscrit devant son image. Tandis que le mot *šalmum* « image » est employé dans XXIV_r, 76 et dans XXV_r, 6, nous trouvons, dans XXIV_r, 91, 92, *u-zu-ra-tu* « relief » avec le verbe *msk*, comme dans le présent texte. On l'a déjà vu, la représentation de H en prière devant Shamash devait perpétuer pour la postérité les traits de l'auteur du code, lui attester que cette œuvre avait été réalisée grâce à l'intervention divine et menacer quiconque serait tenté d'introduire quelque modification dans les lois.

B. Ordre positif : Consulter les paroles de H inscrites sur la stèle afin de bien gouverner le pays d'y établir la justice et de lui procurer la prospérité matérielle 75-94

75-77. Indiquent le destinataire de l'ordre. « Cet homme » est le successeur de H II. 62-63. Mais H comprenait qu'il ne suffisait pas de succéder pour être un bon roi, et que l'intelligence et la capacité étaient nécessaires pour bien remplir les devoirs de la royauté. Or ce ne sont pas là des dons héréditaires. Sans perdre son temps et sa peine à donner des conseils aux imbéciles et aux incapables, H déclare que c'est seulement aux rois intelligents et capables qu'il adresse ses recommandations. Ceux-là uniquement seront en mesure de comprendre les « paroles » de la stèle et de les appliquer de façon à gouverner sagement et équitablement le pays. *Ta-ši-im-lam*, H. s'est déclaré « roi intelligent » II 22. D'après les uns (Ungnad), ce nom dérive de *šjm* « fixer, estimer ». Mais d'après d'autres, il provient de *šemu* « entendre ». « C'est par le canal de l'oreille que l'enseignement arrive jusqu'au cœur, siège de l'intelligence... Pour les Hébreux, comme pour les Akkadiens, c'est par l'oreille que la sagesse arrive au cœur. La tradition auriculaire fait le fond de tout l'enseignement chez les Sémites. » Dhorme, *Emploi métaphorique*, R. B., (1921), pp. 539, 540.

I-li-i, verbe *lj* « pouvoir, être capable », X 36, 45; XV 22; XXI, 98, d'où *lê-utum* « capacité », que H s'attribue XXIV_r, 28, 82.

Šu-te-šu-ra-am, inf. *št* de *jšr* « mener droit, diriger conformément au droit ». D'où *mišarum* « le droit », voir XXIV_r, 73, XXV_r, 37, 38.

78-79. Ce passage et le suivant indiquent l'objet de la recommandation faite par H au roi intelligent et capable envisagé dans 75-77. Tout d'abord il lui faut prêter une grande attention *li-qûl* (*qûl*) « aux

- 80-85. ki-ib-sa-am ri-dam di-in UN (niši) ša a-di-nu pu-ru-zi-e UN (niši)
 ša ap-ru-su na-ru-um šu-ù li-kal-lim-šu-ma
 86-87. ša-al-ma-at ga-ga-di-šu li-iš-te-še-ir
 88. di-in-ši-na li-di-in
 89-90. pu-ru-za-ši-na li-ip-ru-uš
 91-92. i-na ma-ti-šu ra-ga-am ù ši-nam li-zu-uḥ
 93-94. ši-ir ni-ši-šu li-ṭi-ib

C) Conclusion : Éloge de Hammourabi comme roi du droit 95-XXVI, 1

- 95-96. Ḥa-am-mu-ra-bi šar mi-ša-ri-im
 97-98. ša (ilu) UD (Šamaš) ki-na-tim iš-ru-ku-šum a-na-ku
 99. a-wa-tu-ú-a na-ás-ga
 100-102. ip-še-tu-ú-a ša-ni-nam ú-ul i-ša-a
 103-104. e-la a-na la ḥa-zi-im ri-ga
 105-XXVI 1. a-na im-ki-im a-na ta-na-da-tim šu-ša-a

paroles que j'ai inscrites sur ma stèle ». Une sérieuse attention est nécessaire pour bien comprendre. Remarquons une fois de plus que, pour désigner son code, Ḥ emploie une formule qui atteste bien qu'il s'en attribue la paternité. Cf. XXIV, 75 ; XXV, 11-12, 66-67.

80-85. A la suite de cette profonde attention, le roi (75-77) comprendra parfaitement la teneur de la stèle. Celle-ci lui fera voir *li-kal-lim*, de klm, tout ce qui est nécessaire pour obtenir les heureux effets énumérés dans 86-94. Le verbe klm se retrouve dans un contexte analogue XXV, 15-16.

Quatre choses seront découvertes par le souverain qui étudiera attentivement les paroles de Ḥ : deux sont générales *ki-ib-sa-am* « marche, conduite », *ri-dam* « gouvernement », deux sont particulières les jugements et les décisions du grand roi.

86-87. Jusqu'à la fin de cette section, Ḥ indique les heureux effets qu'obtiendra le roi 75-76 par une consultation attentive de son code. Il commence par dire ici d'une façon générale, que ce roi gouvernera ses sujets suivant le droit. Le verbe *šr* est encore employé ici.

Notons que Ḥ traite de « têtes noires » les sujets des rois. Nous avons trouvé déjà cette expression I 41. Mais elle y était beaucoup plus intelligible, car dans ce texte Ḥ. était comparé à Šamaš. On conçoit que ce dieu, dont le soleil était la demeure, aperçoive les humains par leur noire chevelure et qu'il puisse les appeler « têtes noires ». Le présent texte prouve que Ḥ employait cette formule non seulement pour désigner ses sujets, mais encore ceux de ses successeurs. Sans doute Ḥ fait-il allusion aux trônes des souverains d'où ils voyaient leurs sujets de haut, c'est-à-dire par leur noire chevelure.

88. Les sujets des successeurs de Ḥ pourront avoir des procès di-in-ši-na. Mais les rois pourront les juger, car, sur la stèle, ils verront et comprendront les jugements de Ḥ *supra*, I, 81.

89-90. En consultant sa stèle, les souverains postérieurs à Ḥ trouveront aussi des décisions pour les cas pratiques, ils sauront ainsi la ligne de conduite à suivre dans les éventualités les plus complexes. Ḥ répète à satiété qu'il a émis, dans son code, des décisions pour tous les cas qui pourraient se présenter. Cf. XXIV, 71-72, XXV, 70-71, 82-83.

91-92. Dans son prologue, Ḥ avait indiqué que « la perte du méchant et du malfaiteur était un des buts pour lesquels Anu et Enlil l'avaient appelé I 35, 36. Dans l'autopanégyrique, par lequel l'épilogue débute, Ḥ montre qu'il s'est acquitté de cette mission, en déclarant qu'il a empêché le fort de nuire au faible XXIV 59-60. Aussi le roi de Babylone était autorisé à assurer ses successeurs que son code leur permettrait d'obtenir un pareil résultat. Tandis que dans I 35, 36 et ici il y a identité de mots pour les noms, les verbes diffèrent. Au prologue nous avons « perdre » *hlq*, dans 91-92, nous trouvons « arracher de son pays ». Cette dernière expression est plus énergique. Ce verbe *nsh* est employé dans XVII, 22 pour « arracher un œil » et dans XII, 11, 14, 20, 27, 36 pour « arracher à la filiation et à l'héritage ».

93-94. Anu et Enlil avait encore appelé Ḥ dans le but de procurer à ses sujets le bien-être matériel I, 47, 48. Dans l'autopanégyrique, Ḥ déclare que son code lui a permis d'arriver à ce résultat XXIV, 33-34. Puis il exhorte l'homme, que la consultation de la stèle a tiré d'embarras, à proclamer qu'il a assuré à perpétuité le bonheur matériel des gens XXV, 35-36. Ḥ était donc encore en droit de promettre à ses successeurs que le recours à son code leur permettrait de procurer ce même bienfait à leurs sujets.

Remarquons la similitude des termes dans les trois textes.

C. Conclusion : Éloge de Hammourabi comme roi du droit 95-XXVI, 1

La seconde partie de l'épilogue XXV, 3-XXVI, 1 se termine comme la première XXIV, 9-XXV, 2 par une conclusion destinée à célébrer Ḥ. « Roi du droit » est, croyons-nous, la prérogative qui résume le mieux l'objet de ce panégyrique. Ce titre, que Ḥ s'attribue en premier lieu, est le plus glorieux de tous et celui qui les domine tous.

95-96. « Roi du droit » *šar mi-ša-ri-im*, Ḥ s'est déjà attribué deux fois cette prérogative XXIV, 77 et XXV, 7 et il la revendiquera encore dans la III^e partie XXVI, 13. Pour mesurer la portée de pareil éloge,

80-85. la conduite, le gouvernement, la justice des gens que j'ai jugées,
les décisions des gens que j'ai décidées, que cette stèle (les)
lui indique !

86-87. et ses têtes noires qu'il régitte (selon le droit) !

88. leurs procès qu'il juge !

89-90. leurs décisions qu'il décide !

91-92. de son pays le méchant et le malfaiteur qu'il arrache !

93-94. la chair de ses gens qu'il rende bonne !

C) Conclusion : Éloge de Hammourabi comme roi du droit 95-XXVI, 1

95-96. Hammourabi, roi du droit,

97-98. c'est moi, auquel Šamaš a fait présent des lois ;

99. mes paroles sont choisies ;

100-102. mes actes n'ont pas de pareils ;

103-104. c'est seulement pour le sot qu'ils sont vains,

105-XXVI, 1. pour le sage, ils ont été produits pour la renommée.

il suffit de se rappeler que toute la valeur des actes dépend de leur conformité au droit. Or, en se déclarant le « roi du droit », H émet la prétention d'être le droit personnifié et il signifie du même coup que toutes ses actions sont nécessairement conformes au droit. Ce titre est probablement celui par lequel H fait ressortir le mieux sa transcendance et l'immensité de son orgueil.

97-98. Toutefois H reconnaît ici que c'est par la grâce de Šamaš qu'il est « le roi du droit », parce que ce dieu lui a « fait présent des lois ». Šamaš est en effet le dieu de la justice puisqu'il est « le grand juge des cieux et de la terre » XXIV, 84-88. Il peut donc « faire présent des lois » à H. Au prologue, ce roi s'est donné comme « écoutant le puissant Šamaš » II 23. Ces deux textes sont illustrés par les attitudes respectives de Šamaš et de H sur le relief de la stèle. Si le monarque fait le geste de l'adoration devant le dieu, cela ne l'empêche pas d'être en même temps son auditeur. Suivant la remarque faite XXV, 89-91, le roi, en se déclarant redevable à Šamaš de sa science juridique, ne dit pas toutefois qu'il a écrit son code sous sa dictée. Tout en s'avouant le disciple de Šamaš, H revendique pour lui-même la paternité absolue de son œuvre juridique XXIV, 59-78 ; I 32-39 ; V 14-25, etc...

De toutes les divinités du panthéon akkadien, Šamaš est celle dont le nom revient le plus souvent sur la stèle, surtout lorsqu'il y est question du code. Si, dans II 35, Šamaš est nommé au sujet des réparations faites par H. à son temple, dans toutes les autres citations, ce dieu intervient à propos du code. Contentons-nous de signaler ici que, si Šamaš figure parmi les douze divinités adjurées de châtier les contempteurs du code XXVII, 14-40, non seulement l'adjuration qui lui est adressée est plus grave et plus longue que les autres, mais il est le seul dieu que H. prie de bénir ses successeurs qui honoreront son œuvre juridique et ses reliefs.

99. Répétition, avec les mêmes termes, de ce qui est dit XXIV, 81. H n'aurait pas parlé ainsi, s'il ne s'était considéré comme l'auteur personnel de son code et s'il n'avait pas tenu essentiellement à passer pour tel dans l'opinion de la postérité.

100-102. H proclame la transcendance de ses actes. Mais il s'était décerné implicitement cet éloge en déclarant la transcendance de sa capacité, c'est-à-dire de son intelligence *li-ú-ti ša-ni-nam ú-ul i-šu* XXIV, 82-83.

Le présent contexte et le contexte XXIV, 81-83, montrent que H a voulu parler surtout de ses œuvres juridiques, sans exclure les bienfaits d'ordre matériel, les fondations et les œuvres pies signalés I 50-V 13.

103-104. A cause de la coupure malencontreuse du mot *ša-zi-im* par la raie, ce texte a longtemps embarrassé les exégètes du C. H. Mais Dossin, dans la *Rev. d'Assyr.*, XXXI, pp. 92-96 (1934) a donné la transcription et la traduction que nous avons adoptées et qui semblent satisfaisantes. Tout d'abord on doit unir le dernier signe de l. 103 aux deux premiers de l. 104. On obtient ainsi le mot *ša-zi-im* pour *hašsu* « intelligent ». Le signe *la* qui précède est l'adverbe de la négation, si bien que *la ša-zi-im* signifie « l'ins intelligent, le sot ». Cet adjectif négatif est précédé de la préposition *a-na* « pour ». Quant à *e-la*, c'est la particule d'exclusion « à l'exception, si ce n'est, sauf ». *Ri-ga*, le dernier mot de l. 104, équivaut à l'adjectif *requ* « vide », au sens métaphorique, « nul, insignifiant, vain ».

Au moyen de cette combinaison de signes, on obtient la phrase : « C'est seulement pour le sot qu'ils (mes actes) sont vains. » Cette assertion est en parallélisme antithétique avec l'affirmation 105-XXVI, 1 ; cette construction termine l'éloge final de la II^e partie de l'épilogue.

105-XXVI, 1. *A-na im-ki-im* signifie « pour le sage », de *emqu* « sage », à l'opposé de *a-na la ša-zi-im*. *Ta-na-da-tim* équivaut au nom *tanatūm* « renommée » de *n'd*. *Šu-ša-a* est le permansif de la forme causative de *uš* « faire sortir, produire ». La traduction littérale donne : « pour le sage ils (mes actes) ont été produits pour la renommée », c'est-à-dire, comme le propose Dossin, « pour le sage elles sont autant de titres de gloire », p. 96.

L'embarras des traducteurs provient de la séparation malencontreuse des ll. 103 et 104. Dossin cite des cas analogues ; il est plutôt étonnant dit-il, que les méprises du graveur de la stèle n'aient pas été plus

III. ADJURATIONS ADRESSÉES AUX DIVINITÉS
D'INTERVENIR PAR DES BÉNÉDICTIONS OU DES CHATIMENTS XXVI, 2-XXVIII,

1. *Šamaš est adjuré d'intervenir pour bénir tout roi
qui respectera et prendra en considération
les lois et l'image de Hammourabi XXVI, 2-17*

2-5. Šum-ma a-wi-lum šu-ú a-na a-wa-ti-ia ša i-na na-ru-ia aš-tu-ru i-qúl-ma

6. di-ni la ú-ša-az-zi-ik

7-8. a-wa-ti-ia la uš-te-pi-el

9-10. ú-zu-ra-ti-ia la ú-na-ki-ir

11-15. a-wi-lum šu-ú ki-ma ia-ti šar mi-ša-ri-im (ilu) UD (Šamaš) GIŠ

PA (ḥaṭṭu)-šu li-ir-ri-ik

16-17. ni-ši-šu i-na mi-ša-ri-im li-ri

fréquentes, si l'on considère que la pierre, malgré sa lacune, comporte encore environ 3.200 traits de séparation. Si les nécessités de la critique le réclament, on peut donc admettre pour notre passage une distraction du graveur de la pierre et l'existence d'une case unique pour les deux lignes litigieuses » p. 94.

III^e PARTIE. ADJURATIONS ADRESSÉES AUX DIVINITÉS
D'INTERVENIR PAR DES BÉNÉDICTIONS OU DES CHATIMENTS XXVI, 2-XXVIII,

La troisième partie de l'épilogue se divise en deux sections, où les divinités sont adjurées d'intervenir par des bénédictions XXVI, 2-17 et par des châtiments XXVI, 18-XXVIII, 91. Ces deux sections sont très inégales, par la longueur et par l'importance. Tandis que Šamaš seul est prié d'intervenir pour bénir, ce sont douze divinités qui sont adjurées de châtier. La rigueur des calamités l'emporte sur les avantages assurés par les bénédictions. H se montre donc beaucoup plus avide de se venger de ses ennemis que de récompenser ses amis. Tel est bien en effet le fond de la nature humaine.

Le destinataire des bénédictions ou des malédictions divines est le personnage que H a exhorté XXV, 59-XXVI, 1. « Cet homme » XXVI, 2 et XXVI, 18 désigne manifestement le roi futur envisagé XXV, 59-63 lequel est d'ailleurs également appelé « cet homme » XXV, 75. Aussi les sections XXV, 59-XXVI, 1 et XXVI, 2-XXVIII, qui ont le même destinataire, pourraient former ensemble la troisième partie de l'épilogue. Mais, comme il nous paraît plus exact de grouper les sections d'après la similitude de leurs objets, nous avons uni les exhortations XXV, 3-58 et 59-XXVI 1 pour former la II^e partie de l'épilogue et nous avons réuni toutes les adjurations contenues dans XXVI, 2-XXVIII pour en faire la III^e partie. Ce mode de division nous paraît d'autant mieux répondre au plan de l'auteur que chacune des deux premières parties possède ainsi sa conclusion XXIV, 79-XXV, 2 et XXV, 95-XXVI 1.

1. *Šamaz est adjuré d'intervenir pour bénir tout roi qui respectera
et prendra en considération les lois et l'image de Hammourabi XXVI, 2-17*

Le roi que H adjure Šamaš de bénir, c'est celui qui suivra ses exhortations en respectant son code et son image et en consultant ses lois XXV, 59-94. Aussi H signale-t-il cet homme à Šamaš en recourant aux formules et aux mots — parfois abrégés —, qu'il a usités dans l'exhortation.

Les exhortations de H à ses successeurs avaient un objet négatif : ne modifier en rien ni les lois ni les reliefs XXV, 59-74, et un objet positif : consulter le code 75-94. Ici, H intervertit cet ordre. Les ll. 2-5 se rapportent à l'ordre et les ll. 6-10 à la défense. Il est possible qu'en parlant d'abord de l'homme qui fera usage de son code, H ait voulu le recommander plus instamment aux bénédictions de Šamaš que l'homme qui n'attenterait pas à l'intégrité des lois et des reliefs.

III. ADJURATIONS ADRESSÉES AUX DIVINITÉS D'INTERVENIR PAR DES BÉNÉDICTIONS OU DES CHATIMENTS XXVI, 2-XXVIII 2

1. *Šamaš est adjuré d'intervenir pour bénir tout roi
qui respectera et prendra en considération
les lois et l'image de Hammourabi XXVI, 2-17*

- 2-5. Si cet homme considère mes paroles que j'ai inscrites sur ma stèle, et
6. n'endommage pas mes jugements (sentences),
7-8. ne supprime pas mes paroles,
9-10. ne change pas mes reliefs,
11-15. (pour) cet homme, comme (pour) moi, le roi du droit, que Šamaš
prolonge son sceptre !
16-17. qu'il conduise ses sujets selon le droit.

2-5. Ces lignes sont à rapprocher de l'ordre positif donné dans l'exhortation 78-79. C'est la même idée et ce sont les mêmes termes de part et d'autre. Mais ici il n'est pas question — par souci de brièveté — de l'intelligence nécessaire à la consultation du code 75-77.

La formule « mes paroles que j'ai inscrites sur ma stèle », redisent que seul *Ḫ* est l'auteur du code. Cf. XXV, 66-67, 78-79, etc...

6. Dans les lignes 6, 7-8 et 9-10, *Ḫ* parle du roi qui se conformerait à la partie négative de son exhortation, XXV, 59-74. La ligne 6 correspond en abrégé à XXV, 68-72, sauf une permutation de verbes. Verbe *msk* se rapporte aux sentences dans XXVI, 6 et aux reliefs dans XXV, 73-74, tandis que *nkr* a trait aux reliefs dans XXVI 9-10 et aux sentences dans XXV, 68-72.

7-8. Même idée que XXV, 64-67, mais *uš-te-pi-el* de *p^{ol}* « supprimer » remplace *i-šur* de *nšr* « garder » XXV, 64-67.

9-10. Le même contenu que XXV, 73-74, sauf le changement du verbe signalé l. 6.

11-15. Après avoir signalé à Šamaš la conduite de ses successeurs qu'il devra bénir, *Ḫ* précise ici et dans 16-17 la nature de la bénédiction sollicitée.

« Que Šamaš prolonge son sceptre », *li-ir-ri-ik* du verbe *rk* à la forme intensive. Le sceptre étant l'instrument, l'insigne et le symbole de la royauté, *Ḫ*, a dit que son gouvernement est juste XXIV, 44. « Briser le sceptre » dans XXVI, 50-51, signifie mettre fin au règne. Voir la prophétie de Jacob, Gen. XLIX 10 :

« Point ne sera retiré le sceptre de Juda, ni un législateur d'entre ses descendants, jusqu'à ce que vienne le dominateur, à qui appartient la soumission des peuples. » (Traduction Dhorme, *La poésie biblique*, p. 101.)

Ḫ sollicite de Šamaš une prolongation dans la durée et dans l'espace pour la puissance du roi qui honorera sa stèle. En d'autres termes, le « roi du droit » prie le dieu d'accorder à ce successeur un long règne et un empire agrandi.

Le titre de « roi de droit » revient ici pour la quatrième fois XXIV, 76, XXV, 7, 96. Cette appellation fait contraste avec la qualification du successeur de *Ḫ* par « cet homme ».

16-17. A la demande d'un bienfait d'ordre matériel, fait suite la demande d'une faveur d'ordre moral, par conséquent plus importante : celle de conduire ses sujets suivant le droit. Pour mesurer tout le prix que *Ḫ* attache à cette grâce, il faut se rappeler qu'il en fait le but de sa vocation à la royauté sur Babylone par Anu, Enlil et Marduk I 27-49, V 14-19, qu'il se fait gloire d'avoir rempli sa mission V 20-23, XXIV, 59-78 et que la valeur incomparable de son code est d'assurer ce bienfait à ses successeurs XXV, 75-94. *Li-ri* « qu'il conduise » de *wri* ou *aru*, a la forme causative, « enseigner ». Le verbe hébreu correspondant *jāra* à l'hiphil veut dire aussi « montrer, enseigner ». Les mots *תורה* *Tora* « l'enseignement » et *מורה* « maître » dérivent de cette racine.

2. Douze divinités sont adjurées de maudire et de châtier tout roi
qui, sans égard pour les malédictions
ne respectera pas, mais abolira ou changera les lois
l'image ou le nom de Hammourabi XXVI, 18-XXVIII 68

A. Les crimes qui feront encourir les malédictions
et les châtiments ci-dessous mentionnés à tout homme
quelle que soit sa dignité XXVI, 18-44

- 18-22. Šum-ma a-wi-lum šu-ú a-wa-ti-ia ša i-na na-ru-ia aš-tu-ru la i-qúl-ma
23-24. ir-ri-ti-ia i-me-eš-ma
25-26. ir-ri-it i-lí la i-dur-ma
27-28. di-in a-di-nu up-ta-az-zi-is
29-30. a-wa-ti-ia uš-te-pi-el
31-32. ú-zu-ra-ti-ia ut-ta-ak-ki-ir
33-35. šu-mi ša-aṭ-ra-am ip-ši-iṭ-ma šum-šu iš-ta-ṭar
36-38. aš-šum ir-ri-tim ši-na-ti ša-ni-a-am-ma uš-ta-ḫi-iz
39-44. a-wi-lum šu-ú lu šarrum lu EN (belum) lu PA TE SI (iššakum) à
lu a-wi-lu-tum ša šu-ma-am na-bi-a-at

2. Douze divinités sont adjurées de maudire et de châtier tout roi
qui, sans égard aux malédictions, ne respectera pas, mais abolira ou changera les lois,
l'image ou le nom de Hammourabi XXVI, 18-XXVIII, 91

Les adjurations adressées aux douze divinités XXVI, 45-XXVIII, 91 sont précédées de l'énumération des crimes qui attireront les malédictions divines sur tout homme, quelle que soit sa dignité, XXVI, 18-44. D'où deux subdivisions.

A. Les crimes qui attireront à tout homme, indépendamment de sa dignité
les malédictions divines XXVI, 18-44

Sauf le mépris de sa malédiction et de celles des divinités, les crimes énumérés 18-35 ne sont autres que la violation des divers actes recommandés dans l'exhortation XXV, 59-94 et accomplis par le roi ayant mérité la bénédiction de Šamaš XXVI, 2-17. Ensuite le « roi du droit » prévoit et déjoue par avance une ruse à laquelle on pourrait recourir pour commettre les crimes tout en évitant les malédictions divines 36-38. Enfin, dans 39-44, H tient à spécifier qu'aucune dignité personnelle ne mettra le coupable à l'abri du châtimement.

18-22. Négligence de l'ordre donné par H à ses successeurs intelligents XXV, 78-79 dont l'accomplissement leur assurera les bénédictions de Šamaš XXVI, 2-5. Il n'est pas à croire que H ait eu l'intention d'attirer les foudres de tous les dieux sur celui qui n'aurait été coupable que de cette négligence. Le bon sens et les copulatifs terminant les lignes 22, 24 et 26 prouvent que H envisageait un roi qui commettrait encore les crimes 23-35 (mépris des malédictions, suppression des lois, de l'image, du nom). Encore une fois, H répète qu'il est l'auteur du code, cf. XXV, 66, 67, 79 ; XXVI, 5.

23-24. Ces lignes et 25-26 interrompent la série des violations des ordres de XXV, 59-94. *Ir-ri-lum* (erretum) « malédiction » provient de ʾrr « maudire » en hébreu אָרַר *arar*. Dans Deut. XXVII 13-24, la moitié des tribus d'Israël placée sur l'Ebal prononce toute une série d'*arār* אָרַר contre les violateurs de la Loi.

« Ma malédiction. » Ici et dans 25-26, H parle par anticipation, puisqu'il n'adjure les dieux de maudire que plus loin 45-XXVIII. Puis, en fait de malédiction *personnelle* de H, nous n'en trouvons ni ici ni plus loin. Dans XXVI, 18-XXVIII, il s'agit de malédictions prononcées et exécutées par les dieux. H s'approprie sans doute les malédictions prononcées par les dieux, qu'il désigne par « mes malédictions ». Il prend lui-même l'initiative d'adjurer les dieux de maudire ses adversaires et de suggérer les châtiments appropriés. La conviction de la faveur, dont il jouissait auprès des dieux, et la conscience de la transcendance de ses « précieuses paroles », donnaient au roi la confiance que les dieux répondraient à ses adjurations et infligeraient les châtiments qu'il leur suggérerait. Dans l'expression « ces malédictions » l. 36, H englobe les siennes ll. 23-24 et celles des dieux ll. 25-26.

I-me-eš de *māš*, comme l'hébreu מָאָס *maʿas*, « refuser, mépriser ».

25-26. *La i-dur* « ne craint pas » de ʾdr. On comprend pourquoi H parle du mépris de ses propres malédictions et de la crainte de celle des dieux. Tout en s'estimant infiniment supérieur « aux têtes noires »,

2. Douze divinités sont adjurées de maudire et de châtier tout roi
qui, sans égard pour les malédictions
ne respectera pas, mais abolira ou changera les lois
l'image ou le nom de Hammourabi XXVI, 18-XXVIII, 68

A. Les crimes qui feront encourir les malédictions
et les châtiments ci-dessous mentionnés à tout homme
quelle que soit sa dignité XXVI, 18-44

- 18-22. Si cet homme ne considère pas mes paroles que j'ai inscrites sur ma stèle, et
23-24. méprise mes malédictions, et
25-26. ne craint pas la malédiction des dieux, et
27-28. abolit les jugements que j'ai jugés,
29-30. supprime mes paroles,
31-32. change mes reliefs,
33-35. efface l'inscription de mon nom et inscrit son nom,
36-38. (quand même si), à cause de ces malédictions, il aurait pris un autre (pour commettre ces attentats)
39-44. que cet homme soit ou un roi, ou un seigneur, ou vice-roi, ou un homme libre dont le nom ait été appelé (par son souverain ou par les dieux pour une haute fonction)

Ḫ savait qu'il était bien inférieur aux dieux. Si ses successeurs pouvaient le mépriser lui-même, ils ne pouvaient éprouver à l'égard des dieux que des sentiments de crainte.

27-28. *Up-la-az-zi-is* forme intensive Dt de *pss* « abolir », ce qui est plus grave que de « changer » ou « endommager », comme Ḫ le prévoit pour ses jugements, dans l'exhortation XXV, 68-72 et à propos de la bénédiction de Šamaš XXVI, 6. Toutefois cette variante peut être sans grande importance, comme la permutation de verbes dans Ḫ 29-30 et 31-32.

29-30. *Uš-te-pi-el* « supprime », a la même forme à propos de la bénédiction de Šamaš XXVI, 7-8.

31-32. Dans l'exhortation, Ḫ avait recommandé de ne pas supprimer, effacer ses reliefs *û-ša-zi-ik* de *msk* XXV 73-74. Mais à propos de la bénédiction de Šamaš il parle, comme ici, de leur changement XXVI, 9-10.

33-35. *Ip-ši-iš* de *pšt* « effacer ». Le crime de substitution du nom d'auteur, n'est pas prévu dans les recommandations de Ḫ à ses successeurs XXV, 59-74.

36-38. « A cause de ces malédictions un autre il aurait pris » *uš-la-ḫi-iz* forme causative št de *ʾh*z « prendre ». Dans cette phrase elliptique, Ḫ signale et déjoue une ruse que pourraient employer ses successeurs pour échapper aux malédictions tout en commettant les crimes XXVI, 27-35. Il s'agit du recours à un autre pour attenter à la stèle.

Ici aussi, Ḫ confond ses malédictions et celles des dieux, voir 23-24.

39-44. Ḫ déclare qu'il n'y aura pas d'acception de personne, mais il se borne à parler des personnages détenant le pouvoir à quelque degré ou jouissant d'une certaine notoriété, qui, seules étaient susceptibles d'attenter aux lois et aux reliefs du « roi du droit ».

L'énumération suit une progression descendante. *Šarrum* « roi » est le premier des titres humains : en sumérien il est appelé *lu gal* « l'homme grand ». *Belum*, maître, seigneur, propriétaire, fait allusion à la possession d'un domaine. La puissance d'un *belum* dépend de l'importance et de l'étendue de son domaine. Ainsi, pour les engager plus efficacement à répondre à ses adjurations, Ḫ rappelle à plusieurs dieux et leur titre de « maître » et la nature de leur domaine : Enlil (Bel) « maître de la destinée » XXVI, 53, Enzu (Sin), « maître des cieux » XXVII, 41, Hadad (Ramman) « maître de l'abondance » XXVII, 64, Innina (Ištar) « maîtresse des batailles et des combats » XXVII, 92, Nintu « maîtresse auguste des pays » XXVIII, 41. *Palēsi* est un mot sumérien qui correspond au mot sémitique *iššakum*, lequel désigne un haut dignitaire qui cependant est subordonné, c'est-à-dire un vice-roi, un grand vicaire, une sorte de lieutenant-général. « Les premiers connus des princes de Suse portaient le nom de *palēsi* ou de *sukkallu*. Ce titre impliquait un vasselage plus ou moins étroit à l'égard d'un suzerain. » Scheil, *Mémoires II*, p. IX. A cause de ce rapport de dépendance, le *palēsi* ou l'*iššaku* était inférieur au roi ou au seigneur. Enfin viennent les hommes libres *a-wi-lu-tum* « dont le nom a été dit (appelé) » *ša šu-ma-am na-bi-a-at*. Comment entendre cette dernière expression que nous traduisons mot à mot ? Selon Ungnad, il s'agirait d'un homme libre quelconque : de même en effet qu'une chose ayant un nom est une chose quelconque, ainsi un homme libre, que l'on peut nommer, est un homme libre quelconque. Mais, si ce sens, convient à la langue akkadienne, il ne s'accorde pas avec le contexte ; n'importe quel homme libre n'aurait pu en effet modifier les lois de Ḫ ou supprimer son image. Scheil traduit mieux « : de grand renom ». Mais un meilleur sens est suggéré par I 45, 46, 49 ;

B. Douze divinités sont adjurées de maudire et de châtier XXVI, 45-XXVIII, 69

1° Anu 45-52

45-47. AN (Anum) ra-bu-um a-bu i-lí na-bu-ú BAL (pale)-ia

48-49. ME NE (melim) šar-ru-tim li-te-ir-šu

50-51. GIŠ PA (ḫattu)-šu li-iš-bi-ir

52. ši-ma-ti-šu li-ru-ur

2° Enlil (Bel) 53-80

53-56. (ilu) EN LIL be-lum mu-ši-im ši-ma-tim ša ki-bí-su la ut-ta-ka-ru

57-58. mu-šar-bu-ù šar-ru-ti-ia

59-63. te-ši la šu-ub-bi-im ga-ba-ra-aḫ ḫa-la-ki-šu i-na šu-ub-ti-šu li-ša-ap-pi-ḫa-aš-šum

I 52-53 ; XLVI, 47, où le verbe *nabu* marque un appel, une vocation, une nomination ayant des dieux pour auteurs. « Anu et Enlil dirent mon nom pour rendre bonne la chair des gens. » I 45-49. « Moi l'appelé (l'élue) d'Enlil. » « Ayant appelé (décrété) mon gouvernement. » XLVI, 47. Eu égard à ces références, il s'agit ici d'un homme libre appelé à une fonction importante, sinon par les dieux, au moins par son souverain. Pareil personnage eût été en mesure de supprimer des lois de H. ou d'effacer son image. Les parenthèses, mises dans la traduction, expliquent ce sens.

B. Douze divinités sont adjurées de maudire et de châtier XXVI, 45-XXVIII, 68

Ces douze divinités sont : 1° Anu, 2° Enlil (Bel), 3° Ninlil (Bêlit) ; 4° Enki (Ea) ; 5° Šamaš ; 6° Enzu (Sin) ; 7° Im (Hadad, Ramman) ; 8° Zamama ; 9° Innina (Ištar) ; 10° Nergal ; 11° Nintu ; 12° Nin Karak.

Sans faire appel à tout le panthéon akkadien, H s'arrête au chiffre douze parce qu'il est un élément de la numération sexagésimale empruntée par les Akkadiens aux Sumériens. « Ce qui a fait, à mon sens dit Thureau-Dangin, la fortune du nombre 6 et de ses multiples, c'est leur divisibilité : ces nombres sont les seuls entiers qui soient divisibles à la fois par 2 et par 3. Il s'ensuit que les systèmes fondés sur ces nombres s'adaptent particulièrement bien à la métrologie. Il suffit de rappeler l'emploi du sizain et surtout de la douzaine dans les relations commerciales. » 12 coudées formaient un GAR. *L'Origine du système sexagésimal*, Rev. d'Ass., XXV, pp. 115-118.

Des douze divinités, quatre sont des déesses : Ninlil (Belit), Innina (Ištar), Nintu et Nin Karak. Peut-être cette proportion d'un tiers a-t-elle été intentionnelle ?

Le choix et l'ordre des divinités sont généralement inspirés de l'antiquité et de la puissance. Ainsi, Anu, le père des dieux, occupe le premier rang. Ensuite viennent les dieux très anciens et très puissants : Enlil (Bel), Enki (Ea), Šamaš, Enzu (Ea), Šamaš, Hadad. Si la déesse Ninlil est placée au troisième rang, c'est pour la mettre à côté de son époux Enlil. Après ces divinités antiques et puissantes, H fait appel, pour le venger, à trois divinités guerrières : Zamama, la fameuse Innina (Ištar) et le dieu infernal Nergal. Finalement, H, voulant priver son ennemi de progéniture et l'accabler d'une maladie mortelle, s'adresse à Nintu, la déesse de l'enfantement, et à Nin Karak, la déesse de la santé.

Quoique Marduk soit le dieu national de H, son nom ne figure pas dans la liste. Au prologue H rappelle qu'Anu et Enlil conférèrent à Marduk une royauté éternelle sur Babylone I 1-26 ; il dit qu'à son tour Marduk lui confia le soin de gouverner selon le droit les habitants de sa capitale V 14-25. Aussi H appelle-t-il Marduk « son seigneur » et lui donne-t-il des témoignages d'une piété toute particulière : il satisfait son cœur et le prie chaque jour dans son temple II 7-12, il demande que tous ceux, auxquels il aura rendu service par son code, prient pour lui de tout leur cœur Marduk et son épouse Šarpanit, leur fassent agréer ses pensées par l'entremise de génies protecteurs XXV, 41-58. Peut-être H s'est-il abstenu d'adjurer Marduk parce que sa fortune était moins ancienne que celle des autres dieux : il exerce la royauté sur Babylone, ville plus récente que celles qui sont mentionnées au prologue. Mais il est plus probable que H a jugé inutile la mention de Marduk, étant persuadé que spontanément ce dieu prendrait fait et cause pour son fervent adorateur.

1° Anu 45-57

45-47. Dès la première ligne du prologue, il est dit qu'Anu et Enlil conférèrent à Marduk la souveraineté sur Babylone et sur tous les peuples I 1-26 ; ils destinèrent H à faire le bonheur de ses peuples par son œuvre juridique I 27-49. En retour, H a élevé le sommet du temple de ce dieu, l'E Anna, à Uruk, et l'a comblé de richesses II, 42-54.

Des prérogatives analogues sont attribuées ici à Anu : *ši-ru-um* « élevé » I 1 et *ra-bu-um* « grand », XXVI, 45 ; « roi des Anunnaki » I 2 et « père des dieux » XXVI, 46. Ce dernier parallèle atteste l'équivalence entre « les Anunnaki » et « les dieux » et permet d'identifier les Anunnaki mentionnés XXVIII, 73. L'expression « ayant décrété mon gouvernement » l. 47, est une allusion évidente à la vocation de H, qui est l'œuvre d'Anu et d'Enlil I 27-49. De part et d'autre, nous trouvons le verbe *nabu* « dire, appeler, décréter » *šu-mi ib-bu-ù* « dirent mon nom » I 49.

B. Douze divinités sont adjurées de maudire et de châtier XXVI, 45-XXVIII, 69

1^o Anu 45-52

45-47. Anu, le grand, le père des dieux, ayant décrété mon gouvernement,
48-49. qu'il lui retire l'éclat de sa royauté !

50-51. qu'il brise son sceptre !

52. qu'il maudisse sa destinée !

2^o Enlil (Bel) 53-80

53-56. Enlil, le Seigneur fixant la destinée, dont l'ordre n'est pas changé

57-58. ayant rendu grande ma royauté,

59-63. qu'il lui déchaîne une révolution irréductible, un malheur de ruine
pour son habitation !

« D'après la doctrine reçue, appuyée sur les anciennes listes de Schuruppak et sur les grandes tables des dieux, Anu (sum. *an*) est au sommet de tout le Panthéon... Anu réside, comme son nom l'indique (*an*, en sumérien, signifie « ciel »), au ciel. Vraisemblablement c'est une personnification du ciel. Son trône se trouve dans la troisième et la plus haute partie du ciel. En tant que prince suprême du ciel, il n'était pas seulement le père et le roi des dieux, mais le dieu par excellence. » Il était plus invoqué par les rois que par le reste des hommes. Cf. Meissner, *B. u. A. II*, pp. 4, 5.

48-49. Il y a une gradation ascendante dans la gravité des châtements. La liste débute par la privation de l'éclat de sa royauté. *Li-le-ir* de *tur* à la forme intensive, m. à m. : revenir, retourner.

50-51. Le sceptre est l'insigne et le symbole de la royauté. XXIV, 44 ; « briser le sceptre » équivaut à priver de la royauté ; « la prolongation du sceptre » est le prolongement du règne XXVI, 14-15.

52. *Šimtum* « destinée » signifie ici « mort » comme dans : §§ 12, 115, 162, 163, 165, etc... Maudire la destinée, c'est donc souhaiter une mort affreuse. Ce châtement qui poursuit l'ennemi jusqu'à la mort est le plus grave de tous. *Ī* demande à presque toutes les divinités qu'il adjure, de châtier ses ennemis dans leur mort : XXVI, 70-71 (mort subite), 93-94 (lente), XXVII, 34-36 (violente), 59-63 (longue agonie), 90-91 (piétiné par ennemi), XXVIII, 35-39 (brisé comme statue d'argile), 55-64 (maladie douloureuse et incurable). Bien plus, *Šamaš* est adjuré de tourmenter l'âme du défunt XXVII, 37-40.

2^o Enlil (Bel) 53-80

53-56. « Le dieu Enlil se place au-dessous d'Anu, mais pas bien loin, et même sous maints rapports il lui est égal... Enlil, aussi bien qu'Anu, reçoit les titres de « père » ou de « roi des dieux »... Vis-à-vis des hommes, ce dieu, tout comme son collègue Anu, se montre inamical, la plupart du temps. » Meissner, *B. u. A., II*, pp. 6, 7. Au prologue, Anu et Enlil sont associés pour les vocations de Marduk et de *Ī* I 1-26 et 27-49.

Ici le domaine, dont Enlil est le seigneur *belum*, n'est pas spécifié. Mais il résulte du prologue I 4-5 qu'il était constitué par « les cieux et la terre ». L'étymologie de Enlil est peut-être « le seigneur du vent » qui amène l'inondation. Lors du partage du monde en trois parties : ciel, terre et eau, on attribua un de ces éléments à chacun des trois dieux suprêmes. Anu eut le ciel, Enlil la terre et Enki (Ea) l'océan. Ainsi Enlil devint « le Seigneur du pays ». Il résidait sur la grande montagne s'élevant dans les cieux et jouait ainsi le rôle « d'un véritable lien entre le ciel et la terre ». Son temple terrestre principal se trouvait à Nippur, sa capitale, et il s'appelait l'E Kur « maison de la montagne ». Au prologue, *Ī* déclare qu'il a accompli toutes choses à Nippur » et qu'il est « le sacristain fameux de l'E Kur » II 57-62. *Mu-ši-im šī-ma-tim* « fixant la destinée ». Cette haute attribution réservée à un petit nombre de divinités seulement était symbolisée par les tablettes du destin que Enlil portait habituellement sur lui. Elles lui furent dérobées une fois par l'oiseau *zu*. Au prix de bien des fatigues, il les retrouva. Enlil (Bel) créa le dragon *Labbu* pour châtier les hommes. Il fut la cause du déluge et s'irrita de ce que Ut-napištim ait pu échapper à ce fléau. Plus tard il fut supplanté par son jeune rival Marduk. Cf. Meissner, *B. u. A., II*, p. 7.

Si l'ordre d'Enlil n'est pas changé, c'est parce qu'il fixe lui-même la destinée.

57-58. Au prologue *Ī* a dit qu'Enlil employa sa prérogative de fixer la destinée en l'appelant, de concert avec Anu, à faire régner la justice dans le pays babylonien I 27-49. Par cet acte, Enlil « rendit grande la royauté » de *Ī*.

59-63. Après avoir rappelé ses titres de gloire et lui avoir témoigné sa gratitude, *Ī* adjure Enlil à trois reprises d'accabler de châtements les violateurs de son code et de sa stèle : 59-63, 64-72 et 73-80. Le rédacteur a adopté pour ces trois phrases une construction identique. Les compléments viennent en tête et le verbe termine la phrase. Par souci de clarté, notre traduction intervertit cet ordre.

Li-ša-ap-pi-ḫa-aš-šum « qu'il lui déchaîne » de *šph. te-ši* « une révolution » de *šj* « bouleverser. *La šu-ub-bi-im* « irréductible » de *šbj* « vaincre, dompter ».

« Un malheur de ruine pour son habitation » *gabbaraḫum* « malheur » *ḫalqum* « ruine », *šubtum* « habitation de *ušb* « habiter ».

Ce châtement est d'ordre général. Les phases de la révolution et de la ruine sont décrites dans les deux phrases suivantes.

- 64-72. BAL (pale) ta-ne-ḫi-im (64)
 UD-mi (umi) i-zu-tim (65)
 ša-na-a-at ḫu-ša-aḫ-ḫi-im (66, 67)
 ik-li-it la na-wa-ri-im (68, 69)
 mu-ut ni-ṭi-il i-nim a-na ši-im-tim (70-71)
 li-ši-im-šum (72)
- 73-80. ḫa-la-aq ali-šu (73)
 na-aš-pu-uḫ ni-ši-šu (74)
 šar-ru-zu šu-ṣi-lam (75)
 šum-šu ù zi-kir-šu i-na ma-tim la šu-ub-ša-a-am (76-78)
 i-na KA (pi)-šu kab-tim li-iq-bi (79-80)

3^o Ninlil (Bêlit) 81-97

- 81-86. (ilu) NIN LIL (Bêlit) ummum ra-bi-tum (81-82)
 ša ki-bi-za i-na É KUR kab-ta-at (83-84)
 NIN mu-dam-mi-ga-at i-gi-ir-ri-ia (85-86)
- 87-90. a-šar ši-ip-ṭi-im ù pu-ru-zi-im (87-88)
 i-na ma-ḫar (ilu) EN LIL (Bel) (89)
 a-wa-zu li-li-mi-in (90)

64-72. Cette phrase énumère des calamités intérieures, tandis que la phrase suivante 73-80 se rapporte à des calamités causées par des ennemis extérieurs. 72. *Li-ši-im-šum* « qu'il lui mette » du verbe *šjm* « mettre, fixer » d'où dérive *šimtum* « destinée. » Enlil, étant le maître du destin, peut faire advenir aux mortels tout ce qu'il veut.

64. BAL, idéogramme ayant pour équivalent le nom sumérien *palum* « gouvernement » XXVI, 47 XXVII, 53, 98. Ḫ a dit qu'Anu a rendu son gouvernement si prospère XXVI, 47, il demande ici au maître du destin, Enlil, d'infliger à son ennemi, un gouvernement (plein) de tourments *ta-ne-ḫi-im*, de la racine *ṇḫ* « courber, opprimer » comparer l'hébreu *ʿanah* « plier, humilier ». A ces tourments, s'ajoutent les difficultés extérieures et les peines morales qui en sont la conséquence.

65. *I-zu-tim*, provient probablement du verbe *uṣʾ*, (héb.) *iṣʾa* « sortir ». Des jours qui sortent, qui s'en vont, forcément sont brefs.

66-67. *Hu-ša-aḫ-ḫi-im*, est traduit soit par « cherté (de la vie) », soit par « famine ». Le sens revient au même puisque la famine cause la cherté de la vie.

68-69. *Ik-li-it*, c'est-à-dire *ekletum* de la racine *ʾkl* « ténèbres ». *La na-wa-ri-im* « ne luisant pas » de la racine accad. et héb. *nwr*. Il ne faut pas entendre cette calamité au sens matériel d'autant plus que Sumer et Akkad sont un pays de lumière. Ḫ désire l'aveuglement intellectuel de son adversaire, des situations inextricables.

70-71. Remarquons l'image concrète d'un acte physique pour exprimer l'idée abstraite de soudaineté de la mort, *niṭlum* « regard ».

73-80. Dans cette dernière phrase, Ḫ adjure Enlil d'envoyer au contempteur de sa stèle, des maux provoqués par des ennemis extérieurs.

79-80. « Bouche grave », métonymie pour « paroles graves ». La gravité des décrets que Ḫ adjure Enlil de porter, ne consiste pas dans les calamités sollicitées de ce dieu, qui ne sont pas plus terribles que beaucoup de celles demandées à d'autres divinités. Mais elle consiste dans leur caractère irrévocable, dû au fait que Enlil est le « maître de la destinée », cf. XXVI, 53-56. Ḫ termine son code, en confiant à Enlil le soin de prononcer « de sa bouche qui n'est pas changée » toutes les malédictions, qu'il vient de solliciter des divinités, et de les infliger promptement à ses adversaires XXVIII, 84-91.

73. *Halaqum* que d'après le contexte où il est question de victoire des ennemis, nous traduisons par « ruine », comme dans XXVI, 61, mot à mot « perte » ; dans §§ 9-11, « chose perdue ».

74. *Na-aš-pu-uḫ*, « dispersion », est l'infinitif passif de *sph* « délier, dissoudre ». La dispersion des sujets est la conséquence nécessaire de la ruine de la ville. Plus de ville, plus d'habitants. C'est surtout la ville capitale qui est envisagée 73.

75. Ce troisième malheur est la conséquence des deux précédents. S'il n'y a plus ni ville, ni sujets, la royauté croule par le fait même.

76-78. *Šu-ub-ša-a-am* inf. à la forme causative de *bašu* « être, exister ». Ḫ adjure donc Enlil d'anéantir le nom et la mémoire de son ennemi dans le pays, c'est-à-dire en ce monde.

Les Akkadiens, ne croyaient qu'à une vie d'outre-tombe léthargique. L'oubli complet d'une personne en ce monde équivalait pour eux à sa ruine totale. Hammourabi en était tellement persuadé que, sur sa stèle de diorite, il fit sculpter son image, inscrire ses longs et pompeux panégyriques et graver les menaces

- 64-72. qu'il lui mette : (72)
 un gouvernement de tourments (64)
 des jours peu nombreux (65)
 des années de cherté (de vie) (66, 67)
 des ténèbres impossibles à éclairer (68, 69)
 une mort en un clin d'œil pour destinée (70, 71) !
- 73-80. qu'il décrète de sa bouche grave : (79-80)
 la ruine de sa ville (73),
 la dispersion de ses gens (74),
 l'enlèvement de sa royauté (75),
 l'anéantissement de son nom et de sa mémoire dans le pays (76-78) !

3^e Ninlil (Bêlit) 81-97

- 81-86. Ninlil (Bêlit), la grande mère (81-82),
 dont l'ordre est grave dans l'E Kur (83-84),
 dame faisant agréer mes desseins (85-86)
- 87-90. qu'elle rende mauvaise sa cause (90)
 au lieu des jugements et des sentences (87-88)
 devant Enlil 89 !

les plus terribles contre ceux qui tenteraient d'effacer son image, et de supprimer quelques-unes de « ses précieuses paroles ». Cf. *Prologue et Épilogue*.

3^e Ninlil (Bêlit) 81-97

Ninlil, en sumérien, ou Bêlit, en akkadien, était l'épouse principale d'Enlil (Bel). 𒂗 fait passer Ninlil avant de grands dieux comme Enki (Ea), Šamaš, Enzu (Šin), non pas pour mentionner ensemble les deux époux, mais bien afin de rendre plus efficaces les adjurations adressées à Enlil en utilisant l'influence de Ninlil sur son époux.

Après avoir évoqué les titres de Ninlil 81-86, 𒂗 adjure, en deux phrases, cette déesse d'user de son influence auprès de son époux pour qu'il condamne le contempteur du code 87-90 et inflige les châtiments sollicités 91-97. Notons qu'au prologue, il n'a pas été question de Ninlil.

81-86. Ninlil était l'épouse du dieu le plus important avec Anu ; c'est pourquoi elle est qualifiée de « grande mère » ou « mère auguste » 81-82.

83-84. En réalité, c'est l'ordre d'Enlil qui retentit avec gravité dans son temple, l'E Kur. Enlil est le maître de la destinée, ses ordres sont inexorables, et de sa bouche sortent des sentences pleines de gravité XXVI, 53-56, 79-80, XXVIII, 84-91. Pour que 𒂗 puisse dire que les ordres de Ninlil sont graves dans l'E Kur, il faut ou qu'il l'associe à la puissance de son époux ou qu'il envisage son influence sur lui. Le contexte suivant, semble prouver que 𒂗 a eu en vue ce dernier motif.

85-86. *Mu-dam-mi-ga-at* « faisant agréer » part. forme D intensive de *dmq*. D'après la teneur des deux adjurations suivantes 87-90 et 91-97, 𒂗 veut certainement dire que c'est auprès de son époux que Ninlil fait agréer ses desseins. Ceux-ci ne sont pas précisés ; ce sont donc tous ses desseins en général et notamment les calamités destinées à venger tout attentat contre sa stèle.

𒂗 demande, en somme à la déesse de lui servir de médiatrice auprès de son époux. Il avait demandé aux génies se trouvant à l'entrée de l'E Sagil de faire approuver ses desseins, *i-gi-ir-ri-e li-dam-mi-ku* XXV, 48-58 par Marduk et son épouse Šarpanit. La théologie akkadienne, connaît donc les recours à la médiation des divinités inférieures auprès des dieux supérieurs. L'intercession de Ninlil « la grande mère » auprès de son époux Enlil devait avoir une efficacité particulière.

87-90. Ni dans cette adjuration, ni dans la suivante, 𒂗 ne réclame de Ninlil de sévir elle-même directement contre ses ennemis. Il se borne à lui demander d'intervenir personnellement auprès de son époux, pour que celui-ci exauce favorablement l'adjuration et inflige irrévocablement les châtiments XXV, 59-80.

𒂗 adjure Ninlil de plaider sa cause au tribunal de son époux 87-90. Puis il la supplie d'exercer son influence sur celui-ci de telle sorte qu'il décrète les châtiments 91-97.

« Le lieu des jugements et des sentences » 87, 88 est précisé l. 89 « devant Enlil ». Il s'agit donc du temple de ce dieu, de l'E Kur, où précisément on vient de dire que les ordres de Ninlil avaient du poids ll. 83, 84. Le mot *siptum* « jugement » est usité, ici seulement dans le C. H. ; son équivalent hébreu *šaphaṭ* est d'un usage fréquent dans la Bible.

Eu égard au jugement dans le contexte, *a-wa-zu* doit se traduire par « sa cause ». 𒂗 adjure donc Ninlil de plaider devant son époux de façon à rendre très mauvaise *ti-li-mi-im* de *lmn* la cause du contempteur du code et par conséquent de faire prononcer contre lui la sanction.

- 91-97. *šu-ul-pu-ut ma-ti-šu* (91)
ha-la-aq ni-ši-šu (92)
ta-ba-ak na-pi-š-ti-šu ki-ma me-e (93, 94)
i-na KA (pi) (ilu) EN LIL šar-ri-im li-ša-aš-ki-in (95-97).

4° *En Ki (Ea) 98-XXVII_r 13*

- 98-XXVII 1. (ilu) EN KI (Ea) NUN (rubum) ra-bi-um 98
ša ši-ma-tu-šu i-na maḥ-ra i-la-ka (99, 100)
 NUN ME (apkal) i-li (101)
 mu-di mi-im-ma šum-šu (102)
 mu-ša-ri-ku UD (u₄)-um ba-la-ṭi-ia 103-XXVII_r (1)
 2-6. *uz-nam ù ne-me-ga-am li-te-ir-šu-ma* (2-4)
i-na mi-ši-tim li-it-ta-ar-ru-šu (5-6)
 7-13. *ÍD ÍD (narati)-šu i-na na-aq-bi-im li-is-ki-ir* (7-9)
i-na ir-ši-ti-šu AN ŠE TIR (ašnan) na-ṭi-is-ti ni-ši a ú-ša-ab-ši (10-13)

91-97. *Ḫ* adjure Ninlil de « mettre dans la bouche du roi Enlil », c'est-à-dire de lui dicter, une sentence édictant les châtiments sollicités dans l'adjuration 59-80.

Enlil (Bel) n'a pas été traité de roi *šarru*, ni au prologue, ni dans l'adjuration qui le concerne XXVI, 53-80. Nous avons dit dans notre commentaire que son royaume était constitué par la terre.

Les châtiments que *Ḫ* adjure Ninlil de faire figurer dans la sentence irrévocable d'Enlil sont moins nombreux que ceux qu'il avait adjuré directement ce dieu d'infliger à ses ennemis. Au lieu des onze calamités 59-80, il n'y en a que trois dans le présent texte. On ne peut les répartir en calamités d'ordre intérieur 64-72 et désastres infligés par l'ennemi extérieur 73-80. Les deux premiers malheurs sont dus à la guerre. La « dévastation de son pays » l. 91 correspond à l'enlèvement de sa royauté l. 75, les noms *šu-pi-lam* 75 et *šu-ul-pu-ut* sont analogues. La perte de ses gens l. 92 équivaut à la perte de la ville l. 73. De part et d'autre nous avons le même nom *ha-la-aq* : dans un cas on parle du contenu et dans l'autre du contenant. Quant au troisième malheur *ta-ba-ak na-pi-š-ti-šu ki-ma me-e* « l'enlèvement de sa vie comme les eaux », ll. 93-94, il doit correspondre à la mort subite ll. 70-71, l'exécuteur étant identique.

La perte du principe vital peut être comparée à l'écoulement des eaux suivant une conception que l'on retrouve chez les Hébreux : Le mot hébreu *nēpheš* correspond à *napištu* et comme lui, désigne l'âme surtout en tant que « principe vital ». Or l'âme en tant que principe vital résidait dans le sang. Tel est le motif de l'interdiction de se nourrir du sang des animaux ; il devait être sacrifié à Dieu Lev. XVII 10-14, Gen. IX 4. Une voix était prêtée au sang. Gen. IV 10 ; Job XVI 18. Le patient du psalmiste pense à son sang qui s'écoule lorsqu'il dit : « comme les eaux, je suis répandu ». Ps. XXII 15. La même comparaison usitée ll. 93-94, est somme toute une métonymie : le contenu est pris pour le contenant.

Ce symbole d'une mort rapide rappelle un cours d'eau rapide, une source abondante.

4° *Enki (Ea) 98-XXVII_r 13*

Enki est mentionné plusieurs fois au prologue : I 9-11 ; Marduk a été présenté comme son fils aîné ; I 64-II 1, *Ḫ* déclare avoir restauré sa ville et purifié son temple ; et IV 17-20 ce roi se vante d'avoir placé éternellement des offrandes sacrées pour ce dieu et pour sa déesse parèdre. Nous n'avons qu'à ajouter peu de chose aux renseignements donnés sur ce dieu à l'occasion de ces textes.

Le père d'Enki (Ea) était Anu, dont il était le portrait fidèle, et sa mère était Nammu. « Il était le seigneur de l'eau sous chacune de ses formes, c'est-à-dire des fleuves, des lacs, des mers, de l'abîme, de l'océan céleste... La profondeur de l'eau était considérée comme le siège de la sagesse ; c'est pourquoi Ea était le seigneur des arts et des sciences. Il avait appris aux hommes les divers métiers. Il est l'inventeur de l'écriture et des sciences auxquelles il s'adonna lui-même et qu'il transmitt aux hommes. Son principal domaine était les sciences occultes, la magie, l'art des conjurations et celui des présages. Pour les peuples de l'Orient ces sciences étaient le meilleur moyen de vaincre les puissances ennemies et de découvrir l'avenir. Ainsi, arriva-t-il que, par sa science, Ea devint le dominateur de ses pairs... Contrairement à Anu et à Enlil, Ea fut toujours favorable aux hommes ; aussi fut-il appelé « l'ami des hommes ». Avant le déluge, il trouva le moyen d'indiquer à son protégé Ut-napištim la décision des dieux de perdre l'humanité ; et, après l'écoulement des eaux, il fit de durs reproches à Enlil, l'auteur de ce malheur... Son principal lieu de culte était Eridu, avec son temple E apsu ; mais il avait des sanctuaires dans beaucoup d'autres villes, comme Lagash, Malgu, Suse, Babel et Borsippa. » Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 12-14.

98-XXVII, 1. Avant d'adresser à Enki ses adjurations, *Ḫ* commence par célébrer sa gloire.

98. Le premier titre donné à Enki, c'est celui de « grand prince ». En effet, il est fils d'Anu, sa science est aussi étendue que profonde, et sa puissance est considérable.

99-100. « Ses décrets vont en avant », c'est-à-dire « prévalent ». Par cet éloge, *Ḫ* veut dire : soit que les décisions d'Ea viennent toujours à exécution, soit qu'elles l'emportent sur celles des autres dieux, ce qui revient au même. Si les décrets d'Ea sont toujours exécutés, c'est qu'ils l'emportent toujours sur ceux des autres divinités ; et si les décisions d'Ea l'emportent sur celles des autres dieux, elles sont par là même toujours accomplies.

- 91-97. qu'elle place dans la bouche du roi Enlil (95-97)
 la dévastation de son pays (91)
 la perte de ses sujets (92)
 l'écoulement de sa vie comme les eaux (93-94) !

4^o En Ki (Ea) 98-XXVII, 13

- 98-XXVII, 1. Enki (Ea), le grand prince, 98
 dont le sdécrets prévalent, 99, 100
 arbitre des dieux (m à m : sage parmi les dieux) 101,
 connaissant le nom de chaque chose, 102
 prolongeant les jours de ma vie 103-XXVII, 1
 2-6. qu'il lui retire les oreilles (l'entendement) et la sagesse 12-4.
 qu'il le ramène à l'oubli ! 5-6.
 7-13. qu'il obstrue à la source ses fleuves ! 7-9
 qu'il n'y ait pas, dans sa terre, de blé, vie (âme) des gens ! 10-13

Cette prérogative d'Ea est une conséquence de la supériorité de son intelligence et de ses connaissances obtenues même au moyen des sciences occultes.

Ši-ma-tu plur. de *šimtum*, « destinée » et « décret », de la racine *šjm*. La destinée d'une personne dépend des décrets divins. On voit que Ea avait lui aussi une influence sur le destin des hommes.

101. Les signes NUN ME ont comme valeur akkadienne *apkatum*, « sage ». Parce que Ea est sage parmi les dieux, il devient leur arbitre. C'est encore une conséquence de sa supériorité intellectuelle.

102. « Connaissant le nom de chaque chose » est une formule sémitique signifiant : connaissant parfaitement toute chose.

Pour l'expression *Mimma šumšu*, voir le prologue III, 4-6 et les §§ 7, 122, 124, 237. H dit encore qu'il a accompli toute chose à Nippur I 57-59.

Les Sémites avaient l'habitude de donner aux personnes et aux choses des noms répondant le mieux possible à leur nature intime ou, du moins, les caractérisant aussi parfaitement que possible. Si Iahvé fit défiler devant Adam tous les animaux pour qu'il leur imposât un nom, il est bien évident qu'il s'agissait non d'appellation fantaisiste, mais d'une dénomination en rapport avec la nature de ces êtres. L'auteur sacré le constate, lorsqu'il dit que toutes les appellations données par Adam aux animaux furent leurs noms. Gen. II 19.

H attribue donc à Ea non seulement la connaissance des noms de toutes choses, mais encore celle de leurs natures intimes.

103-XXVII, 1 *mu-ša-ri-ku* partic. à la forme causative de *ʾrk* « étendre, prolonger ». En hébreu ce verbe *ʾarak* est employé pour marquer la prolongation de vie accordée à ceux qui honoreront leurs parents et observeraient les commandements divins. Exo. XX 12 ; Deut. V 16, VI 2, XXV 15.

H était en droit de parler du prolongement des jours de sa vie, car la durée de son règne fut de 43 ans. Ce roi attribue ce bienfait à Ea sans doute parce qu'il était le créateur de l'humanité, ou encore parce qu'il avait à sa disposition les ressources d'une science universelle comprenant la magie.

2-6. Les quatre adjurations adressées à Enki peuvent se ramener à deux : l'une d'ordre intellectuel 2-6 et l'autre d'ordre matériel 7-13.

2-4. Au dieu souverainement intelligent, H demandait de supprimer l'intelligence de son ennemi.

D'abord Ea est adjuré de lui supprimer les oreilles. L'enseignement dont le principal véhicule chez les Sémites était la tradition orale, est le grand moyen de développement intellectuel. « La tradition auriculaire dit Dhorme, était le fond de tout l'enseignement chez les Sémites. » L'usage de la lecture était beaucoup moins répandu. Pour les Suméro-Akkadiens, la complexité de leur écriture en est une preuve. H exhorte l'opprimé, non pas à lire lui-même son code, mais à se le faire lire et à entendre ainsi « ses précieuses paroles » XXV, 9-14. Ainsi, par métonymie, l'oreille était devenue synonyme d'intelligence. Voir Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en accadien*, Rev. Bib., (1921), pp. 539 et 540. Ainsi « ouverture d'oreilles » signifie « ouverture d'intelligence », « faire avoir des oreilles » équivalait à « faire comprendre ». Prov. XXIII 12 ; Job XII 11, XXXIV 3 ; Jér. VI 10 ; Ezech. III 10. C'est pourquoi H, adjurant Ea d'abrutir son adversaire, commence par l'adjurer de lui « retirer les oreilles ».

H adjure ensuite ce dieu de supprimer à son ennemi l'intelligence elle-même. *Nemequm*, « sagesse, intelligence » vient de la racine *ʾmq* « être profond ». En effet par la sagesse et l'intelligence, on pénètre jusqu'au fond des choses. Aussi, nous apprend Meissner, la profondeur de l'eau était considérée comme le siège de la sagesse et Ea, le dieu sage et savant par excellence, était le « seigneur de l'océan », de l'Apsu.

5-6. Pour faire perdre l'intelligence à quelqu'un, il ne suffit pas de l'empêcher d'acquérir des connaissances nouvelles en le privant de la faculté d'entendre, il faut encore lui enlever ses souvenirs, ses connaissances anciennes. Cela revient à lui faire perdre la mémoire. C'est l'objet de l'adjuration : « à l'oubli *mi-si-lim*, qu'il le ramène ».

7-13. L'adjuration d'ordre matériel a pour objet la famine, exprimée par le terme concret : la disette de blé, vie des gens 10-13. Mais, avant de solliciter ce fléau, H demande à Ea le moyen qui le produira

5° Šamaš 14-40

14-19. (ilu) Šamaš da-a-a-nu-um ra-bi-um ša ša-me-e ù ir-ši-tim (14-16)
mu-uš-te-še-ir ša-ak-na-at na-pi-iš-tim 17-18
be-lum tu-kúl-ti 19

20-30. šar-ru-su li-is-ki-ip 20
di-in-šu a i-di-in 21-22
u-ru-uḫ-šu li-ši 23

DU (isdi) um-ma-ni-šu li-iš-ḫi-el-zi 24-25

i-na bi-ri-šu UZU (širam) lim-nam ša na-sa-aḫ DU (išdi) šar-ru-ti-šu
ù ḫa-la-aq ma-ti-šu li-iš-ku-un-šum 26-30

infailliblement : le dessèchement de tous les cours d'eau 7-9. Ea, en tant que « Seigneur de l'eau », avait tout pouvoir sur les sources et les cours d'eau.

7-9. Obstruer les fleuves à leurs sources, c'est empêcher complètement l'eau de venir dans les canaux. Cf. par contre C. H. §§ 53-56 lois sur des dommages causés, à la récolte par des inondations dues à la négligence et §§ 259-260 pénalités pour vol d'instruments d'arrosage.

10-13. Si l'irrigation est supprimée, forcément il n'y aura plus de blé. L'objet de cette adjuration, dépend donc de la réalisation de l'objet de la précédente. Le blé était la nourriture principale des habitants de Sumer et d'Akkad ; Ḫ l'appelle *napišlum* des gens, c'est-à-dire leur âme, leur souffle vital, leur vie. Plus de blé, plus de vie. C'est donc la mort que Ḫ souhaite pour les sujets du roi, qui aura méprisé son code.

A la l. 11, le signe *še*, qui a lui seul signifie « blé » *šeu*, est précédé du déterminatif de la divinité *an* (ilu) et suivi du signe *tir*, qui a la valeur *ašnan*. Meissner dit que *ašnan* était le nom d'une espèce de blé qui était divinisée *B. u. A.*, p. 185. D'après Dhorme, *še* est précédé du déterminatif de la divinité, parcequ'ici on a considéré le blé en train de pousser, par opposition au blé récolté. On voyait dans le blé qui pousse une force de la nature et les Assyro-Babyloniens ont divinisé les forces de la nature comme le fleuve, le feu, les céréales. Pour le mot *ašnan* ce serait le nom antique de la divinité faisant le pain. *Rel. Ass.-Bab.*, pp. 48-52.

Ici le déterminatif de la divinité n'est pas exprimé devant le signe *ÍD* qui signifie « fleuve ». Mais ce signe est répété pour marquer le pluriel, comme pour le pluriel de dieu XXVI, 101. Le déterminatif divin se trouve devant *ÍD* (naru) au § 2, où il est question de l'épreuve du fleuve à propos de sorcellerie, et au § 132 où il s'agit aussi de l'épreuve du fleuve au sujet d'une accusation d'adultère.

5° Šamaš 14-40

Il a déjà été question plusieurs fois de ce dieu, soit au prologue, soit dans l'épilogue. Au prologue, Ḫ tire de la lumière resplendissant partout du soleil, l'astre de Šamaš, une comparaison pour sa propre vocation de roi du droit I 40-44 et V 4-9. Il a relevé les fondements de sa ville, Sippar, et de son temple l'E Babbar II 24-37. Il est un roi d'entendement *la-ši-im-tim* parce qu'il écoute le puissant Šamaš II 22-23. Cette dernière déclaration confirme l'assertion de l'épilogue : « C'est moi, auquel Šamaš a fait présent des lois » XXV, 97-98. Ces deux textes permettent d'interpréter la scène représentée par le relief de la stèle. Ils prouvent que Ḫ, ne se tient pas devant Šamaš seulement dans l'attitude d'un orant, mais encore dans la position d'un disciple qui écoute, sinon la dictée des lois, au moins l'enseignement juridique qui en a été la base. Une des conclusions de l'autopanégyrique est : « par l'ordre de Šamaš, le grand juge des cieus et de la terre, que mon droit resplendisse dans le pays » XXIV, 84-88. Enfin Ḫ demande à Šamaš de « prolonger le sceptre » des rois qui consulteront son code avec respect XXVI, 14-15. Complétons brièvement ici les renseignements déjà donnés sur Šamaš.

Comme, d'après la conception de l'Ancien Orient, la nuit enfante le jour, ainsi le dieu lunaire Sin est le père du dieu solaire Šamaš, en sumérien *Ulu* ou *Babbar*. Les Babyloniens pensaient que, chaque matin, Šamaš sortait de la grande montagne de la source, qu'il ouvrait la grande porte du ciel, qu'il parcourait les contrées les plus lointaines et qu'il traversait la grande mer. La nuit, il descendait aux enfers. D'abord, on pensa que Šamaš faisait à pied ces voyages, plus tard on imagina qu'il se servait d'un char attelé de mulets courant comme du feu.

A cause de sa place prééminente au ciel, Šamaš fut particulièrement honoré. Il était favorable à tous : il rendait la vie à ceux qui avaient des maladies mortelles, il facilitait les accouchements.

Sa principale fonction était celle de Juge. Ḫ l'appelle « le grand juge des cieus et de la terre » XXIV, 85, 86 et XXVII, 14, 15. Lui, dont la face ne pouvait s'obscurcir et dont l'éclat pénétrait jusque dans la profondeur des mers, rien ne pouvait être caché à ses yeux. Il regardait d'un œil bienveillant les faibles et châtiât les juges se laissant suborner par des présents et vendant la justice.

Avec Adad, Šamaš était spécialement le dieu des Oracles. Il écrivait dans l'intérieur des brebis le signe de l'oracle, afin que le voyant put indiquer l'avenir. Lui-même répondait aux questions. C'est pourquoi les prêtres rendant des oracles et les devins lui attribuaient leur science et l'honoraient comme leur protecteur *Cf. Meissner, B. u. A.*, II, pp. 19-21.

En représentant juxtaposés Šamaš et le soleil, le relief de la stèle prouve à l'évidence que les Suméro-Akkadiens, loin de confondre le dieu et l'astre, considéraient l'astre comme le symbole et la demeure du dieu. Šamaš apparaît sous une forme humaine avec des rayons solaires lui sortant des épaules. Le soleil est représenté par un disque contenant une étoile à quatre pointes entre lesquelles sortent des rayons.

Ainsi que pour les autres divinités, Ḫ commence par énumérer les prérogatives de Šamaš, puis il lui adresse ses adjurations. Les prérogatives sont au nombre de trois. 14-19. Quant aux adjurations, il y

5° Šamaš 14-40

- 14-19. Šamaš, le grand juge des cieux et de la terre, 14-16
 qui conduit suivant le droit les êtres ayant reçu la vie 17-18
 le seigneur de ma confiance 19
 20-30. qu'il renverse sa royauté ! 20
 qu'il ne juge pas (ne ratifie pas) son jugement ! 21-22
 qu'il égare son chemin ! 23
 qu'il ébranle le fondement de son armée ! 24-25
 qu'il lui place dans ses présages, l'oracle funeste de l'arrachement
 du fondement de sa royauté et de la perte de son pays ! 26-30

en a huit 20-40, que l'on peut répartir en deux groupes : cinq sont relatives à la ruine de la royauté de l'adversaire de H 20-30 et trois se rapportent à sa mort et aux tourments de son âme dans l'enfer, 31-40. Šamaš est prié d'utiliser son pouvoir de grand juge dans les adjurations 21-22 et 23 et sa puissance sur les oracles dans 26-30 et 31-33.

14-19. Trois prérogatives sont attribuées à Šamaš dans cette adjuration.

14-16. La prérogative de « grand juge des cieux et de la terre » a été déjà attribuée à Šamaš XXIV, 84-84. Mais les mots cieux et terre sont rendus dans ce dernier passage par les termes sumériens AN et KI XXIV, 84-88 tandis qu'ici on a écrit syllabiquement les noms akkadiens *ša-ma-e*, *ir-ši-tim*.

17-18. La seconde prérogative est une conséquence de la première. Si Šamaš est le grand juge des cieux et de la terre, il ne peut faire autrement que de diriger les hommes conformément au droit. Cette prérogative n'avait pas encore été attribuée explicitement à Šamaš. Mais H paraît y faire allusion en demandant à Šamaš de faire resplendir son droit dans le pays XXIV, 84-88 et en disant que ce dieu lui a fait présent des lois XXV, 97-98. H n'attribue à Šamaš qu'avec parcimonie la prérogative de diriger les gens suivant le droit, sans doute parce qu'il se la réserve à lui-même. En effet il déclare avoir reçu d'Anu et d'Enlil la vocation de faire luire le droit dans le pays I 27-49 et il affirme s'en être acquitté excellemment. V 20-22, XXIV, 1-8, 59-78 ; XXV, 3-19, 37-38, 75-94. Et quatre fois il s'attribue le titre de « roi du droit » XXIV, 77 ; XXV, 7, 96 ; XXVI, 13.

Au lieu de *niše* « les gens » ou de *šalmat qaqqadim* « les têtes noires » I 41 ; XXIV, 11 ; XXV, 86, les hommes, sont désignés ici par *ša-ak-na-at na-pi-iš-tim*, mot à mot « le placer de la vie », c'est-à-dire « ceux dans lesquels la vie a été placée », « les êtres vivants ».

19. Enfin H appelle Šamaš : *belum tu-kul-ti* « seigneur de ma confiance », c'est-à-dire : qui possède ma confiance, dans lequel j'ai mis ma confiance. *Tukultum* dérive du verbe *tul* qui est employé § 235, à propos d'un bateau dont la solidité n'inspire pas confiance. H a appelé Šamaš « son aide » *ri-ši-šu* II 36. Ces deux textes s'expliquent mutuellement. Si Šamaš aide H, on conçoit que ce roi mette en lui sa confiance. Le secours que Šamaš apportait à H, et la confiance que ce roi lui témoignait avaient pour cause la piété du monarque envers le dieu II 22-37.

20-30. Ce premier groupe d'adjurations concerne la ruine de la royauté du contempteur du code.

20. Cette première adjuration, a pour objet la demande principale adressée à Šamaš : le renversement de la royauté de l'adversaire. Dans les quatre autres adjurations de ce premier groupe 20-30, H demande au dieu de lui fournir les moyens propres à atteindre ce but.

21-22. D'après le sens des mots et la qualité de « grand juge des cieux et de la terre » attribuée à Šamaš, H lui demande de ne pas ratifier les jugements de son adversaire, et par conséquent de faire rendre à celui-ci des sentences erronées. Sans doute les sujets, qui seraient les victimes de ces dénis de justice, devraient en souffrir plus que le roi. Mais la multiplication des injustices provoque le mécontentement du peuple, puis sa révolte. Empêcher un roi de rendre la justice était donc un sûr moyen de lui faire perdre sa royauté.

23. Le mot chemin *uhrum* doit être pris au sens figuré. H adjure Šamaš de faire commettre à son ennemi des erreurs en matière politique. Il s'agit vraisemblablement de politique extérieure plutôt qu'intérieure. Celle-ci est visée par les erreurs de jugements 21-22. Au contraire l'ébranlement des armées 24-25 et la perte du pays 26-30 se rattachent à la politique extérieure.

Puisque Šamaš était le grand juge et puisqu'il était capable de conduire suivant le droit les humains pour égarer ces derniers, il n'avait qu'à s'abstenir de se servir de ces prérogatives.

Uhrum, c'est le seul endroit du code où ce mot est employé pour « chemin ». Dans §§ 26, 27, 33, 103, 112, 141 c'est *harranum* avec le sens de « voyage, campagne » qui est usité. Li-še da ʾšj « confondre, égarer ».

24-25. Le signe DU a comme valeurs idéographiques : *alaku* « marcher » et *kunnu* « fonder ». Il peut avoir ici le sens de « marche » ou celui de « fondement ». Scheil adopte le premier sens, et Ungnad le second. Le sens de la phrase est plausible, quelle que soit la signification choisie. Nous préférons traduire « fondement » qui s'accorde mieux avec le verbe *li-iš-iḫ-el-zi* « qu'il ébranle » de *ḫalas*, à la forme causative, ainsi qu'avec le même signe DU dans l'adjuration suivante l. 29 ; enfin, dans les contrats, on traduit les trois signes E DU A par « fondement de maison bâtie ». Peut-être faut-il donner avec Ungnad à *um-ma-ni-zu* le sens de « son peuple ». Cependant le sens d'armée, convient à l'idée de guerre étrangère. Le fondement de l'armée ou du peuple, ce sont les chefs. En leur faisant perdre confiance, Šamaš ébranle les chefs et prépare leur défaite ou leur déroute.

26-30. H a demandé à Šamaš d'arracher son adversaire du fondement de sa royauté et de lui faire perdre son pays. Avec de légères variantes, il a sollicité la même chose d'Anu XXVI, 48-51, d'Enlil 59-80 et de Ninlil 91-97. Ici, par un raffinement de cruauté, H demande à Šamaš de se servir de son pouvoir sur

- 31-40. a-wa-tum ma-ru-uš-tum ša (ilu) UD (Šamaš) ar-ḫi-iš li-ik-šu-zu 31-33
e-li-iš i-na ba-al-tu-tim li-iz-zu-uḫ-šu 34-36
ša-āp-li-iš i-na ir-ši-tim GEKIM GEKIM (eṭemmu)-šu me-e li-ša-aš-
mi 37-40.

6°. En Zu (Sin) 41-63

- 41-44. (ilu) EN ZU (Sin) be-el ša-me-e (41)
ilum ba-ni-i (42)
ša še-ri-zu i-na i-lí šu-pa-a-at (43, 44)

les aruspices pour empoisonner l'existence de son adversaire par la prédiction de sa ruine, et lui faire savourer ainsi, par anticipation, l'amertume de ce malheur.

Biru signifie « aruspice, présage », du verbe *barû* « voir, regarder », d'où vient aussi le nom *bârû*, « celui qui voit, qui regarde », c'est-à-dire « le devin ». Le *bârû* avait à sa disposition plusieurs moyens pour découvrir l'avenir, par exemple l'huile sur l'eau, le foie des victimes, les mouvements des animaux, le cours des astres, etc... Cf. Dhorme, *Rel. ass. bab.*, pp. 291-298. Au signe U Z U, Scheil et Ungnad donnent des valeurs idéographiques différentes, avec des sens analogues : *purussum* « arrêt, décision » suivant Scheil, *širum*, « chair, c'est-à-dire « oracle par le moyen de chair des victimes », selon Ungnad, *li-iš-ku-un-šum* « qu'il lui place », H. fait appel au pouvoir de Šamaš d'agir sur les aruspices afin de faire présager ce qu'il voulait. L'oracle funeste dont il s'agit ici est l'arrachement de la royauté et la perte du pays. On parle du fondement de la royauté, parce que celle-ci est censée solidement établie. Cf. prologue I 21-25 où il est dit qu'Anu et Enlil donnèrent à Marduk une royauté éternelle à Babylone dont les fondements *iš-da-ša* avaient la solidité de ceux des cieux et de la terre.

31-40. Ce second groupe d'adjurations a pour objet la personne elle-même de l'adversaire de H.

31-33. Ordinairement *a-wa-tum*, « parole, sentence », signifie peut-être ici « oracle » : il s'agit de Šamaš le dieu de la divination, et dans l'adjuration précédente, il a été question de présage. L'objet de l'adjuration serait alors la prompte réalisation du présage funeste signifié par Šamaš.

34-36. *E-li-iš* « en haut » signifie la terre, par opposition à *ša-ap-li-iš* « en bas » qui désigne « l'enfer ». La terre était le « lieu des vivants » *ba-al-tu-tim* par opposition au séjour d'en bas où n'existaient que les *eṭemmu* dont la vie était très diminuée. Dans la Bible, il est plusieurs fois question de « la terre des vivants » *ḥayyim* qui désigne la vie présente par opposition au *šē'ol*, lieu où la vie était engourdie et somnolente, Isaïe XXXVIII 10-11, 18 (cant. d'Ezéchias), LIII 9 ; Ps. XXVII 13, LII 7, CXVI 9. L'objet de cette adjuration est donc la mort brutale de l'adversaire « qu'il l'arrache » *li-iz-zu-uḫ-šu* de nḫ. H a déjà adressé la même demande à Enlil et Ninlil (mort en un clin d'œil, écoulement de la vie comme les eaux) XXVI. 70-71, 93-94.

37-40. H veut exercer sa vengeance sur ses ennemis jusqu'au delà de la mort.

I-na ir-ši-lim « dans la terre » précise le sens de « en bas ». Pour les Babyloniens, la terre comprenait trois parties : la partie supérieure ou surface de la terre, où habitaient les êtres vivants, c'était le royaume d'Enlil (Bel) — l'océan qui était le royaume d'Enki (Ea) et une terre placée sous les eaux où se trouvaient les morts ou *eṭemmu* et qui était le domaine de Nergal. H désigne ce lieu par les expressions « en bas, dans la terre ». De fait, par rapport à la surface de la terre, le séjour des morts se trouvait en bas. Cette conception du monde se retrouve dans Job XXXVIII 16, 17, où le séjour des morts est supposé situé au-dessous de l'océan ; après avoir demandé à Job s'il a vu les sources de l'abîme, Dieu l'interroge au sujet des portes de la Mort et de l'Ombre, c'est-à-dire de la résidence des défunts. Le séjour des morts était dénommé, en sumérien *Kiḡallu* ou *kurnugia* et en akkadien *iršil lá tari* « la terre d'où l'on ne revient pas » ou bien *arallu* « maison de l'obscurité, de la poussière ». Il y a les plus grandes ressemblances, entre les conceptions sur la condition des morts des Suméro-Akkadiens et des Hébreux. Pour se rappeler ces dernières, il suffira de relire : Isaïe XXXVIII 9-20 (Cantique d'Ezéchias), Psaumes XXX, LXXXVIII, CXV 17 ; Job III 13-19. C'est au sujet de la condition des morts, dit Meissner, que la divergence m'apparaît la plus grande entre les Egyptiens et les Suméro-Akkadiens — Hébreux. Sans parler de la momification, les Egyptiens se figuraient somme toute que la vie d'outre-tombe était heureuse : ils pensaient que les morts pouvaient jouir de toutes les choses déposées auprès de leur tombeau et exécuter tous les actes représentés sur les fresques de leur chambre sépulcrale (pyramides, tombeaux des rois à Karnak, tombeau de Ti à Sakkarah). Les Suméro-Akkadiens, ainsi que les Hébreux, croyaient que les défunts avaient une existence triste. Ils étaient privés de lumière, ne se nourrissaient que de poussière, se trouvaient dans un état de torpeur et de somnolence, étaient privés de tout rapport avec Dieu et avec les hommes. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 109, 110, 144, 145 ; I, pp. 423-424. GE KIM est l'équivalent sumérien du terme akkadien *eṭemmu* ou *eṭimmu* ou *ekimmu*. Ces mots désignaient, l'âme du mort ou l'esprit du mort. C'était la partie de l'homme qui, après la mort descendait en enfer pour y mener une triste existence. Tandis que les Suméro-Akkadiens avaient un nom spécial pour désigner l'âme du mort, les Hébreux n'en possédaient pas et se contentaient de distinguer l'âme vivante *nephesh ḥaiia* et l'âme morte *nephesh meth*. La répétition de GE KIM exprime sans doute le pluriel comme pour *ilu* « dieu » XXVI, 101 et *naru* « fleuve » XXVII, 7, à moins qu'elle ne manifeste le respect pour l'âme du mort.

Dans l'intérêt du mort, comme pour le bien public, on enterrait les cadavres. Les Suméro-Akkadiens pensaient en effet que les *eṭimmu* dont les corps n'avaient pas été enterrés, erraient sur la terre et causaient des malheurs aux vivants.

Les *eṭimmu* avaient la forme d'oiseaux « ils étaient vêtus d'un vêtement d'ailes », *Descente d'Ištar aux enfers recto l. 10*. Non seulement ils ne pouvaient revenir sur terre et ils étaient plongés dans les ténèbres

31-40. que l'oracle de malheur de Šamaš en triomphe rapidement 31-33
 en haut, qu'il l'arrache d'entre les vivants 34-36
 en bas, dans la terre, qu'il altère d'eau son *ētimmu* (37-40).

6° En Zu (Sin) 41-63

41-44. En zu (Sin) seigneur des cieux (41)
 dieu mon créateur, 42
 dont le croissant rayonne parmi les dieux 43, 44,

mais leur nourriture était la poussière et la boue *Descente d'Ištar*, I, 1-10. La suprême récompense pour un homme pieux, c'était que, sur terre, sa mémoire fût en bénédiction et que, dans le monde souterrain, son *ētimmu* boive de l'eau claire. Eabani révèle à Gilgamès qu'un homme, qui a pratiqué la vertu durant sa vie, était couché sur un lit et buvait de l'eau pure *tab. XII, col. VI, l. 4*. A Gilgamès, qui lui demande quel est le sort de celui « dont l'*ētimmu* n'a personne qui s'en occupe », Eabani répond : « les rogatons du pot, les restes de la nourriture qui gisent dans les rues, il les mange ». *Tab. XII, col. VI, ll. 9, 10*. « L'héritier était obligé, aux fêtes des morts, de donner de l'eau à l'*ētimmu* (un verre avait été enterré avec le cadavre à cet effet) et de lui apporter le sacrifice du mort *kispu*. Cette chose était si nécessaire que les hommes voulaient avoir des enfants rien que pour cela et que ceux qui n'en avaient pas eux-mêmes en adoptaient. La perte d'un dispensateur d'eau *naq mē* entraînait inévitablement l'absence de repos pour l'esprit du mort » Meissner, *B. u. A., I, p. 428, II, pp. 147*. D'ailleurs les vivants avaient eux aussi grand intérêt à satisfaire les *ētimmu* en leur procurant l'eau et le *kispu*, car les *ētimmu* non satisfaits devenaient dangereux, ils affligeaient les hommes de maladies et de possessions, *ibid., II, p. 200*. Voir Dhorme, *La Religion assyro-babylonienne*, pp. 33-42 et le *Séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, *Rev. Bib. (1907)*, pp. 59-78. Sur les questions du jugement des morts, du sort des malfaiteurs, du retour des *ētimmu*, des tourments infligés par eux aux vivants, des résurrections de certains morts, Cf. Meissner, *B. u. A., II, pp. 146-149*. Les fouilles faites à Ur en 1918-19, ont permis de découvrir, dans des tombeaux royaux, les squelettes d'officiers et de dames d'honneur qui probablement ont été immolés, à la mort de leur souverain ou de leur souveraine, afin de les suivre dans l'au-delà. Or les mains de tous ces squelettes sont dirigées vers le visage et font le geste de boire à une coupe. De fait des coupes ont été trouvées à profusion dans ces tombes. La reine Schub-ab avait elle aussi une coupe d'or à la main. « Les mains sont dirigées vers le visage et tenaient serrée à la bouche une coupe qui autrefois devait avoir contenu de l'eau. » Woolley, *Ur und Sinfut*, pp. 25, 30, 38. Voir surtout *la pl. XI* qui représente l'attitude des squelettes. Au sujet des conceptions sur l'âme des Assyriens-Babyloniens des Égyptiens et des Hébreux. Voir *Dictionnaire de Sociologie*, col. 527-532, 545-560.

Ces explications mettent en lumière la portée de l'adjuration de *Ḫ* qui demande à Šamaš d'altérer d'eau l'*ētimmu* du roi qui aura porté atteinte à son code. *Li-ša-aš-mi* forme causative de *šm* « altérer ».

6° En Zu (Sin) 41-63

En Zu (Sin) est mentionné au prologue II 14-21, où *Ḫ* se déclare la créature de ce dieu ; il assure avoir enrichi sa ville d'Ur ; et il dit que, par esprit religieux, il a apporté l'abondance dans son temple, l'E Kišširgal. Nous complétons ici les renseignements déjà donnés sur ce dieu.

Outre son nom sumérien d'En Zu, Sin portait encore celui de Nannar. Les diverses phases de la lune donnaient lieu d'attribuer à Sin des dénominations et des propriétés de toute sorte. La nouvelle lune était appelée « celle dont le lever est brillant ». Le quartier était nommé « les grosses cornes » ou on le considérait comme la barque dont Sin se servait pour naviguer sur l'Océan céleste. A la pleine lune, Sin est « le Seigneur de la pleine lumière » et il ceint une couronne de cornes. Telle nous apparaît bien la tiare du dieu Sin sur le bas-relief d'Ur Nammu (3^e dyn. d'Ur : 2294-2277), cf. Woolley, *Ur und Sinfut*, *tab. 30, p. 81*. Au temps où la lune est invisible, les Babyloniens pensaient que Sin était descendu en enfer. Les éclipses lunaires, étaient considérées comme le résultat d'un combat entre Sin et les mauvais démons.

En tant que dieu lunaire, Sin était regardé, comme le Seigneur du mois qui réglait les jours, les mois et les années. A ce titre encore on lui prêtait un pouvoir sur la végétation et l'engraissement des animaux. Meissner, *B. u. A., II, pp. 18, 19*.

Pour Sin, comme pour les autres dieux, *Ḫ* énumère ses prérogatives 41-44, avant de lui adresser les adjurations 45-63.

Ces prérogatives sont au nombre de trois.

41. La prérogative de « Seigneur des Cieux » est attribuée à Sin et non à Šamaš, parce que les Orientaux préféraient l'astre de Sin à celui de Šamaš. C'est là probablement une reminiscence de la période pastorale et nomade, où la lune éclairait les caravanes nocturnes et réglait le cours des mois et des années, tandis que le soleil, indispensable aux agriculteurs sédentaires, desséchait la terre et brûlait l'herbe des pâturages. Dans les diverses langues sémitiques, la lune est au masculin et le soleil au féminin ; la divinité solaire arabe pré-islamique Šams est féminine, tandis que la lune est un dieu. Les Babyloniens faisaient de Sin le père de Šamaš et lui donnaient la préséance sur lui. Bien plus ils mettaient Sin à la tête du groupe des quatre divinités : Sin, Šamaš, Adad, Ištar.

42. Cette seconde prérogative au fond est une répétition de celle que *Ḫ* a déjà attribuée à ce dieu au prologue quand il s'est appelé lui-même « sernence de royauté que Enzu a créé » II 13-15. De ces textes, il faut conclure que, dans ces temps reculés, on attribuait le pouvoir créateur à Sin comme à Ea. Cf. Dhorme, *R A B*, p. 80.

43-44. Scheil et Ungnad voient dans *še-ri* un équivalent de *zertu*. Mais ils ne s'accordent pas sur la

- 45-46. MIR (agam) GIŠ GU ZA (kussam) ša šar-ru-tim li-te-ir-šu
 47-51. ar-nam kab-tam še-ri-zu ra-bi-tam ša i-na zu-um-ri-šu la i-ḫal-li-qu
 li-mu-zu-ma
 52-56. úm-mi wahri ša-na-a-at BAL (pale)-šu i-na ta-ne-ḫi-im ù di-im-
 ma-tim li-ša-aq-ti
 57-58. kam-ma-al šar-ru-tim li-ša-ad-di-il-šu
 59-63. ba-la-ṭam ša it-ti mu-tim ši-ta-an-nu a-na ši-im-tim li-ši-im-šum.

7° IM (Ramman, Hadad) 64-80

- 64-67. ilu IM (Rammanum) be-el HÉ GÁL (ḫegallim) (64)
 TIK GAL (gugal) ša-me-e ù ir-ši-tim (65, 66)
 ri-zu-ú-a (67)
 68-75. zu-ni i-na ša-me-e mi-lam i-na na-aq-bi-im li-te-ir-šu 68-71
 ma-zu i-na ḫu-ša-aḫ-ḫi-im ù bu-bu-tim li-hal-li-iq 72-75

traduction de ce mot. Scheil, en s'appuyant sur un texte IV Rawlinson 25, 50, 51^b où šertu, qui est rendu par les idéogrammes GIR-GAL, a le sens de croissant, faucille, d'après le contexte se rallie à ce sens. Voici ce texte et sa traduction : *šertu (GIR GAL) ittanabīl azkaris ellīš šupu* « le croissant luit, la nouvelle lune rayonne en haut ». Le parallélisme de *šertu* avec *azkaru* « nouvelle lune » justifie la traduction de Scheil. C'est en effet, lors de la nouvelle lune qu'apparaissent les cornes de la lune, c'est-à-dire le croissant ou la faucille. Scheil, *Mém. IV*, p. 127. Ungnad traduit *šertu* par « éclat », car, dit-il, : *šertu* ne signifie pas « croissant lunaire », cela résulte du fait qu'il est parlé du *šertu* au sujet de la planète Jupiter, Thompson, *Reports of the Magicians*, n°s 185, 186, etc... Nous adoptons cependant la traduction de Scheil. Weidner cite un document où il est question des « cornes », et par conséquent du « croissant », de Vénus. I VACH. Ištar I 5-6, 2 VACH Ištar I 10 ss, IV 15... C'est l'idéogramme SĪ qui signifie « cornes » *Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre, Appendix II*, 91, 92. Ensuite sur presque tous les monuments la lune, en tant que astre ou emblème de Sin, est représentée sous la forme d'un croissant ou d'une faucille. Voir notamment la stèle d'Ur Nammu (registre supérieur). Legrain, *Rev. d'Assyr.*, XXX, p. 112, pl. I. De plus on ne voit pas pourquoi Ḫ aurait dit que « l'éclat » de Sin rayonne parmi les dieux, puisque l'éclat du soleil lui est bien supérieur. Mais, si on parle du croissant ou de la faucille de Sin, c'est parce que ce dieu était représenté sous cette forme. *Šu-pa-a-at* adj. verb. *wpj* « rayonner ».

45-63. Après l'énoncé de ces trois prérogatives, viennent cinq adjurations, sans ordre d'énumération apparent : celles qui concernent la royauté 45-46, 57-58 sont mêlées à celles qui regardent la personne du roi 47-51, 52-56, 59-63.

45-46. Ḫ. adjure Sin d'enlever au roi contempteur du code, les insignes de la royauté, ce qui équivaut à la perte de la royauté elle-même. Mais Ḫ avait une raison spéciale d'adresser cette adjuration à Sin. Ce dieu était représenté avec une tiare formée de quatre paires de cornes, qui figuraient les croissants lunaires, se rejoignant deux à deux. Aussi Sin était-il appelé *bel age* « le seigneur de la tiare ». Le trône est joint ici à la couronne pour compléter les insignes de la royauté, quoiqu'il n'ait aucun rapport spécial avec Sin. Voir sur la stèle de Ur Nammu le couple divin Nannar (Sin) et Ningal coiffés de leurs tiars et assis sur des trônes *Rev. Assyr.*, XXX, p. 112, pl. I. Quant au sceptre, Ḫ demande à Anu de le briser. XXVI, 50-51.

47-51. Il s'agit d'une maladie grave, chronique et incurable. L'adjuration 59-63 précise et aggrave le châtement sollicité ici.

Arnum et *šertum* sont synonymes et peuvent signifier à la fois : faute et châtement. Ce dernier sens convient ici. Li-mu-zu de *md* « placer ».

52-56. Eu égard à la copule, l'objet de cette adjuration est un effet de l'adjuration précédente. Quoiqu'il soit fait mention de gouvernement, les tourments et les larmes sont les effets de la grave maladie sollicitée 47-51. Ḫ. précise : les jours, les mois et les années, parce que la divinité adjurée est Sin et que le cours de son astre réglait, chez les Babyloniens-Assyriens, les jours, les mois et les années. Cf. Weidner, *op. cit.*, pp. 30 ss, 57 ss. *Dimmatum*, « larmes » rappelle son équivalent hébreu *dim'a* ; *li-ša-aq-li* est la forme causative de *qlj* « finir ».

57-58. Au lieu de se rapporter aux insignes de la royauté, 45-46, cette adjuration a pour objet son office, sa fonction.

59-63. La destinée *šimtum* peut signifier la mort ou parfois le genre de mort. C'est dans ce dernier sens que l'on doit prendre ici *ana šimtim*. « Une vie qui lutte avec la mort », c'est-à-dire une perpétuelle agonie, telle est la destinée que Ḫ adjure Sin de faire à son adversaire.

Le verbe *ši-la-an-nu* « qui lutte » est apparenté au mot hébreu *satan* « l'adversaire » qui est employé au prologue de Job I 6-8, 12 etc... et dans Zach. III et a passé dans la théologie catholique pour désigner « le démon », l'adversaire par excellence.

7° Im (Ramman, Hadad) 64-80

Au prologue III 56-68, Ḫ exprime sa dévotion envers Hadad qui entend sa prière (son élévation de

45-46. qu'il lui retire la tiare (et) le trône de la royauté !

47-51. qu'il lui impose une peine grave, un grand châtement qui ne quitte point son corps !

52-56. et qu'il lui fasse finir les jours, les mois, les années de son gouvernement dans les tourments et les larmes !

57-58. qu'il lui aggrave la charge de la royauté !

59-63. qu'il lui mette pour destinée une vie qui lutte avec la mort !

7^e Im (Ramman, Hadad) 64-80

64-67. Hadad, seigneur de l'abondance 64
gugal (régent) des cieux et de la terre 65, 66
mon auxiliaire 67

68-75. qu'il fasse retourner pour lui la pluie dans les cieux, l'inondation aux sources ! 68-71

qu'il perde son pays par la cherté et la famine ! 72-75

maines) : il a fait prospérer sa ville et orné son temple. Au § 45 ce dieu est considéré comme l'auteur de l'inondation des champs.

Les Sumériens l'appelaient *Mer*, *Mur* ou *Iškur* ; mais il est rarement mentionné dans les anciens textes. Son nom akkadien est *Ramman*, c'est-à-dire le frère, ou *Adad* : ce dernier nom passe pour être ouest-sémitique mais il était aussi en usage chez les Babyloniens et les Assyriens. Les dieux Tešup, chez les Hittites, et Amurru, dans les régions de l'Ouest, lui ressemblaient beaucoup. En Babylonie son culte se généralisa lorsque les relations avec les pays de l'Ouest devinrent plus étroites.

Il possédait le caractère à la fois bienfaisant et terrible des dieux de la nature. Suivant qu'il donnait libre cours à sa pluie ou qu'il la retenait, il était le seigneur de l'abondance ou de la disette. Il pouvait encore causer des dommages par l'inondation. Les nuages, les éclairs, le tonnerre, la pluie et la tempête lui sont soumis. Lors du déluge son rôle fut prépondérant II. 99, 106. De terreur, les dieux s'enfuirent au ciel d'Anu, 115. Cf. Meissner, *B. u. A.*, p. 23.

64-67. *Ḫ* attribue trois prérogatives à Hadad.

64. La première, c'est d'être le « seigneur de l'abondance ». En effet, il peut à son gré dispenser la pluie, qui est la grande cause de la fertilité dans les pays chauds et secs de l'Orient.

A remarquer que le mot *ḫegallum* « abondance » appartient à la langue sumérienne.

65-66. On croit que *gugallum* signifie « régent » en sumérien. C'est parce que Hadad est le dieu des orages et des inondations que *Ḫ* a pu lui attribuer le titre de « régent des cieux et de la terre ».

67. *Ri-zu-ù-a* de *rešum* « mon auxiliaire ». *Ḫ* avait déjà donné ce titre à Šamaš II 36. Au prologue, *Ḫ* avait simplement traité Hadad de « héros guerrier » *qu-ra-di-im*. Le fait que Hadad est le seigneur de l'orage et de l'inondation explique ces deux titres. Les armes, dont se sert Hadad, sont en effet l'ouragan et l'inondation, comme le prouve le récit du Déluge. Et *Ḫ*. considère Hadad comme son auxiliaire parce qu'il est persuadé qu'il mettra à sa disposition ces puissants moyens de destruction.

68-80. *Ḫ* demande à Hadad, dans ces quatre adjurations, d'exercer contre son ennemi son double pouvoir : sur la pluie et l'inondation 68-75 et sur l'ouragan 76-80. Aussi peut-on répartir en deux groupes ces quatre adjurations. Dans chacun de ces groupes, la première adjuration a pour objet la cause et la seconde l'effet.

68-75. Le résultat que *Ḫ* veut obtenir d'Hadad, est indiqué dans la seconde des deux adjurations, 72-75 : c'est la perte du pays, sa ruine, *li-hal-li-iq* l. 75 de *ḫlq* « perdre ». Voir notamment §§ 9-11. Les moyens que *Ḫ* suggère à Hadad sont : la cherté des vivres *ḫu-ša-aḫ-ḫi-im* et sa conséquence, la famine *bu-bu-tim* 73, 74.

Or c'est dans la première adjuration que *Ḫ* demande au dieu « son auxiliaire » d'envoyer le fléau qui causera la cherté des vivres et la famine : la sécheresse 68-71. Comme celle-ci est due à l'absence de pluie, ou au défaut d'irrigation, *Ḫ* demande à Hadad de recourir à ces deux moyens à la fois.

Pour produire le déluge, Dieu au contraire déchaîna l'inondation et répandit une grande pluie : « toutes les sources du grand abîme *tehom* jaillirent et les fenêtres des cieux s'ouvrirent. » Gen. VII 11. Les deux facteurs sont mentionnés en ordre inverse dans les deux documents. Puis le C. H. parle du retour de la pluie dans les cieux, sans allusion aux fenêtres célestes. Enfin *Ḫ* ne parle pas des mêmes sources que l'auteur de la Genèse. Pour causer l'inondation nécessaire au déluge, il est question des sources de l'abîme, qu'il faut identifier, non pas tant à la « grande mer » qui baignait le sud du pays de Sumer, qu'aux eaux sur lesquelles les anciens croyaient que la terre était fondée. Mais pour produire l'irrigation nécessaire à la fertilité des terres, l'eau des fleuves et des autres cours d'eau suffisait. C'est pourquoi *Ḫ* se contente de demander à Hadad de faire remonter l'inondation *mi-lam*, provenant des fleuves et des rivières, à leurs sources *na-aq-bi-im* « profondeur, source ». Au fond le roi demande au dieu de l'irrigation de tarir les sources de tous les cours d'eau.

Remarquons, dans ce premier groupe d'adjurations 68-75 l'enchaînement logique des moyens destinés à produire le résultat final, la perte du pays.

A Enlil (Bel) aussi, *Ḫ* a demandé de procurer à son ennemi « des années de cherté » *ḫu-ša-aḫ-ḫi-im* XXVI, 66-67. C'est que Enlil comme Hadad, a le pouvoir de causer des intempéries.

76-80. e-li RI (ali)-šu iz-zi-iš li-is-si-ma 76-78.
ma-zu a-na til a-bu-bi-im li-te-ir. 79-80.

8° Zamama 81-91

81-85. (ilu) Za-mal-mal qar-ra-du-um ra-bi-um (81-82)
marum ri-eš-tu-um É KUR (83, 84)
a-li-ku im-ni-ia (85)

86-91. a-šar tám-ḫa-ri-im GIŠ KU (kakka) li-iš-bi-ir (86-87)
úm-ma-am a-na mu-ši-im li-te-ir-šum-ma (88-89)
na-ki-ir-šu e-li-šu li-iš-zi-iz (90-91).

9° Innina, Ninni, Ištar 92-XXVIII, 23

92-98. (ilu) Innina (Ištar) be-li-it AG (taḫazim) ù ŠUN ŠUN (qablim) (92-93)
pa-ti-a-at GIŠ KU (kakki)-i-a (94-95)
la-ma-zi da-mi-iq-tum (96, 97)
ra-i-ma-at BAL (pale)-ia (98)

76-80. Dans le second groupe d'adjurations, H supplie Hadad d'exercer contre son ennemi sa puissance sur l'ouragan : « qu'il tonne furieusement » *li-is-si* de *šsj*. Les effets produits par le pouvoir d'Hadad sur le tonnerre et les éclairs sont plus terribles que ceux que peut causer l'inondation. De fait H compte que l'ouragan d'Hadad aboutira à réduire le pays de son ennemi en « tell de déluge », c'est-à-dire en un monticule de sable, comme ceux qui jalonnent les plaines de Sumer et d'Akkad et qui proviennent de la destruction par les eaux et les intempéries des édifices en briques crues.

Le mot akkadien *til* survit dans nos langues sous la forme *tell*, avec sa même signification. Quant au mot akkadien *abubum* qui signifie déluge il diffère du mot employé dans la Genèse *mabbul* VI 17 etc..., mais il est employé pour le Déluge chaldéen. Cette catastrophe fut produite non seulement par une « pluie de saleté » *ša-mu-tum ki-ba-a-li* « mais encore par le tonnerre d'Hadad. » Du fondement des cieux monta une nuée noire, Adad en elle rugissait... le tumulte d'Hadad atteint les cieux. » Cf. *Le Poème du Déluge*, II. 88, 91, 98, 99, 106, traduction Dhorme dans *Choix de textes assyro-babyloniens*.

8° Zamama 81-91

Ce dieu est mentionné au prologue II 56-62, où H s'est appelé « son petit frère » et où il a dit avoir enrichi sa ville (Kiš) et son temple. Dans l'autopanégyrique de l'épilogue, H dit qu'il a exterminé ses ennemis « par les armes puissantes dont Zamama et Innina l'ont investi » XXIV, 22-25.

Ce dieu était encore appelé Zababa ou Ibaba. Il ressemblait beaucoup à Ninurta. Ils étaient tous deux fils d'Enlil, dieux guerriers, et avaient une épouse appelée *Bau*.

Après s'être adressé aux plus grands dieux du panthéon babylonien, H adjure trois divinités guerrières : Zamama, Innina (Ištar) et Nergal. Hadad fait la transition entre les grands dieux et les divinités guerrières. Il se sert de l'ouragan comme d'une arme redoutable. D'ailleurs H l'appelle *qu-ra-du-um* « guerrier » III 60 tout comme Zamama XXVII, 82.

H énonce trois prérogatives de Zamama 81-85, et lui adresse trois adjurations qui n'ont qu'un seul objet : l'emploi de sa puissance guerrière pour l'écrasement de son adversaire 86-91.

81-82. La première prérogative H attribuée à Zamama est conforme à la nature guerrière de ce dieu. *Qar-ra-du-um* signifie « fort, puissant, courageux » et de là « guerrier » ; c'est en effet au combat que l'on a l'occasion de déployer sa force et son courage. H s'est appelé lui-même « guerrier bienfaisant » *qarradum gamil* II 32. A Ištar il demande de terrasser les guerriers *qar-ra-di* de son ennemi XXVIII, 8-9.

83-84. Cette prérogative, est formulée par une métonymie. Au lieu d'affirmer que Zamama était le fils aîné d'Enlil, H a préféré dire qu'il était le fils aîné de son temple, l'E Kur (maison de la montagne).

Marum ri-eš-tu-um signifie sans aucun doute « fils aîné » tandis que *i-in-šu mah-ru* § 165, XI, 1. 35, « celui qui est devant son œil » peut désigner un enfant préféré.

Le titre de fils aîné d'Enlil est attribué à Ninurta par plusieurs documents. H, l'attribue à Zamama.

85. Il s'agit de la marche au combat. H veut dire que Zamama est son auxiliaire dans le combat. Il avait dit à peu près la même chose d'Hadad en l'appelant « son compagnon » *ri-zu-u-a* XXVII, 67. Cependant la formule employée pour Zamama suppose un secours plus efficace. Si ce dieu marche à la droite de H, c'est pour le diriger et l'aider à asséner de rudes coups à ses ennemis.

Cette croyance de H à une assistance si prochaine de la divinité pour ses combats, est un témoignage de la piété de ce roi qu'il est intéressant de relever.

86-91. On remarque une progression dans l'énumération des moyens que H demande à Zamama de lui fournir en accablant de sa puissance guerrière les ennemis de son code.

86-87. En tant que « grand guerrier » 81, 82, Zamama exerce un pouvoir absolu sur les armes. A ses amis, il peut donner « des armes puissantes » ainsi qu'il l'a fait pour H. XXIV, 22-25. Mais il peut briser aussi les armes de ses ennemis. Par un raffinement de haine, H prie Zamama d'attendre que son adversaire soit arrivé au lieu du combat pour briser ses armes. Ainsi sa confusion et sa défaite seront plus grandes.

76-80. qu'il tonne furieusement sur sa ville ! 76-78
et qu'il change son pays en tell de déluge ! 79-80

8° *Zamama 81-91*

81-85. Zamama, grand guerrier (81, 82)
fils aîné de l'E Kur (83, 84)
qui marche à ma droite (85)
86-91. qu'il brise ses armes sur le champ de bataille ! (86-87)
qu'il lui change le jour en nuit ! (88-89)
qu'il fasse marcher son ennemi sur lui ! (90-91).

9° *Innina, Ninni, Ištar 92-XXVIII, 23*

92-98. Innina (Ištar), maîtresse des batailles et des combats (92-93)
décochant mes armes (94-95),
mon lamazu favorable (96-97),
aimant mon gouvernement (98)

Tamḫarum « combat », du verbe *tamahu* « saisir, prendre, empoigner ». Ce mot est bien choisi à une époque où la lutte corps à corps était le mode de combat habituel.

88-89. *Ḫ* prie Zamama de transformer, pour son ennemi, le jour en nuit. En usant de cette métaphore, il demande à son dieu protecteur d'aveugler son ennemi, de l'empêcher de rien comprendre, de lui faire méconnaître les manœuvres de son adversaire, et de le laisser ignorer absolument ce qu'il doit lui-même entreprendre. Pareil aveuglement est pire que la perte des armes.

90-91. Finalement *Ḫ* adjure Zamama de faire que le contempteur de son code soit foulé aux pieds par son ennemi *li-iš-zi-iz* forme causative de *nzz* : c'est la défaite complète et le comble de l'humiliation.

9° *Innina, Ninni, Ištar 92-XXVIII, 23*

Au sujet de cette déesse, voir le prologue II 47, 63-65, III 53-54, IV 34-35, 46-48, 61-63, VI 3, et l'épilogue XXIV, 24, où *Ḫ* se déclare redevable de ses armes puissantes à Zamama et à Innina. Au prologue, le nom d'Innina est évoqué par *Ḫ*, soit à propos des temples de cette déesse qu'il a enrichis ou réparés, soit au sujet de ses sentiments de piété toute spéciale à l'égard de sa personne. Ainsi le roi de Babylone dit qu'il a réjouï le cœur d'Ištar III 53-54, « éclairé sa face » IV 34-35, que ses œuvres sont agréées par elle IV 46-47 et enfin qu'il est son favori *mi-ge-ir* V 13.

Le nom de la déesse est rendu par le signe *ri*, sauf dans III 54 et IV 47, où il est écrit *es-tar*. Ungnad traduit le nom de la déesse par Ištar dans ces deux endroits et par Innina partout ailleurs. En réalité il s'agit d'une même déesse : *Innina*, *Innanna* et *Ninni* sont ses noms sumériens, tandis que Ištar est son nom akkadien.

Nous donnons ici quelques renseignements complémentaires sur cette déesse, la plus célèbre du panthéon babylonien-assyrien.

Au cours des temps Innina-Ištar acquit une place tellement prépondérante que beaucoup d'autres déesses furent identifiées avec elle et que le nom d'Ištar devint synonyme de « déesse ». Elle était fille de Sin. Elle fut d'abord la servante et la concubine d'Anu ; mais elle supplanta Antu, la légitime épouse d'Anu, et prit sa place.

On attribuait à Ištar deux caractères et deux rôles très différents. D'une part, elle était la déesse de l'amour sensuel ou volupté ; elle passait pour l'hiérodoule des dieux, qui leur inspirait des unions amoureuses de toute sorte, même avec les hommes et les animaux, mais qui, la plupart du temps causait la ruine et la mort de ses amants. D'autre part, Ištar était la déesse des batailles et des combats. C'est à ce titre que *Ḫ* l'invoque ici.

Comme astre, on lui attribuait la planète Vénus *Dilbat* « le flambeau du ciel et de la terre ». Afin de l'adapter aux deux caractères de sa déesse, on attribuait à cette planète le sexe féminin, le soir, et le sexe masculin, le matin.

Son animal était un lion dévastateur ou une vache sauvage. On la représentait souvent avec l'arc et le carquois.

La ville principale de l'Ištar impudique était Uruk où des hiérodules, femmes et hommes, pourvoyaient à son culte obscène. Elle avait encore des temples dans beaucoup de villes de Babylone et d'Assyrie, par exemple à Ur, Kisch, Ḫarsag-Kalama, Babylone, Agadé, Aššur, Kalach, Ninive, Arbèle. Dans certains temples, comme ceux d'Uruk et de Ninive, elle était honorée surtout en tant que déesse de la volupté ; et dans certains autres, comme ceux d'Agadé et d'Arbèle, on la vénérât plutôt comme la dame des batailles et des combats, cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 26-29 et Dhorme, *R A B*, pp. 85-89.

Le P. Lagrange, dans *Études sur les Religions sémitiques*, ch. III. *Les Déeses*, pp. 119-140, a indiqué les rapports de l'Achéra et de l'Astarté des Cananéens avec l'Ištar des Babyloniens et des Assyriens. « Ištar une fois installée dans son rôle de déesse principale répond très exactement à Astarté », p. 140. Au double caractère d'Ištar, le P. Lagrange ne voit que deux explications possibles : la fusion de deux divinités en une seule (Nana, déesse des courtisanes, et Ištar, déesse de la guerre, et primitivement, dieu de la guerre

- 99-XXVIII, 23. i-na li-ib-bi-ša ag-gi-im i-na uz-za-ti ša ra-bi-a-tim šar-ru-zu li-ru-ur (99-103)
 dam-ga-ti-šu a-na li-im-ne-tim li-te-ir li-te-ir (104-XXVIII, 1)
 XXVIII, 2-11. a-šar AG (taḫazim) ù ŠUN ŠUN (qablim) GIŠ KU (kakka)-šu li-iš-bi-ir (2-4)
 i-ši-tam za-aḫ-ma-aš-tam li-iš-ku-un-šum (5-7)
 qar-ra-di-šu li-ša-am-ki-it (8-9)
 da-mi-šu-nu ir-ši-tam li-iš-ki (10-11)
 12-23. gu-ru-un ša-al-ma-at um-ma-na-ti-šu i-na ši-ri-im li-it-ta-ad-di (12-16)
 ZAB (umman)-šu ri-ma-am a-i u-šar-ši (17-18)
 šu-a-ti a-na ga-at na-ak-ri-šu li-ma-al-li-šu-ma (19-21)
 a-na ma-at nu-ku-úr-ti-šu ka-mi-iš li-ru-šu (22-23)

ou la division en deux concepts d'une divinité androgyne, c'est-à-dire ayant une force génératrice double pp. 138, 139.

Ḫ commence par énumérer les prérogatives d'Innina-Ištar 92-98, puis il lui adresse ses adjurations 99-XXVIII, 23.

92-98. Parmi les titres donnés à Innina-Ištar, les deux premiers 92-93 et 94-95 se rapportent à sa puissance guerrière et les deux derniers font allusion à la bienveillance dont elle entoure le roi.

96-97 et 98. Ḫ va en effet adjurer cette déesse d'exercer sa puissance guerrière en sa faveur et contre ses ennemis.

92-93. « Maîtresse des batailles et des combats ». Le signe A G a le sens de *taḫazum* « bataille » et le signe ŠUN celui de *qablum* « combat ». Ici encore, la répétition du signe équivaut à un pluriel. Cf. XXVI, 46, XXVII, 7, 39, 52 et XXVIII, 3.

94-95. Ḫ rappelle à Innina-Ištar qu'elle exerce en sa faveur sa valeur guerrière. Cette prérogative fait la transition entre la précédente et les deux suivantes.

Nous traduisons GIŠ KU (kakka) par armes dans XXVII, 86-87 et dans le texte similaire XXVIII, 2-4. Nous lui donnons ici le sens de « flèches », à cause du verbe *pl'*, « ouvrir », qui peut s'entendre dans le sens de « dégainer » ou de « décocher ». Ce dernier sens convient mieux à l'arc et à la lance, armes usitées plus fréquemment à l'époque babylonienne que les épées et les poignards, comme on le voit par les monuments. On conçoit quel grand service rendait Ištar à Ḫ, en décochant elle-même ses flèches de façon à causer les plus grands ravages parmi ses ennemis.

96-97. Dans cette invocation et dans la suivante, Ḫ parle de la faveur dont il jouit auprès d'Innina.

La-ma-zi désigne évidemment Innina. Or les *lamazu* étaient des divinités inférieures, ou génies, qui étaient chargés de protéger les hommes, d'intercéder pour eux, de présenter leurs supplications aux grandes divinités. Dans le C. H., *lamazu* a bien ce sens dans XXIV, 53-56 et dans XXV, 48-58. Aussi c'est uniquement parce que Ḫ veut mettre en relief l'idée de protection qu'il appelle Ištar son *lamazu*, et non point sa déesse, favorable. Au prologue, Ḫ a appelé pour la même raison le dieu Aššur « son *lamazu* favorable » IV 56, 57.

Comme Ḫ ne précise pas de circonstances particulières, où Innina lui est favorable, il faut admettre que c'est partout et toujours, mais spécialement dans les combats. Ḫ vient de dire en effet que Innina est la dame des combats et qu'elle décoche ses flèches, puis il va adjurer cette déesse de déployer sa valeur guerrière contre ses ennemis.

98. Cette invocation prouve que Ištar ne favorise pas seulement Ḫ à la guerre, mais encore dans les affaires d'administration intérieure.

Ra-i-ma-at. est le participe du verbe *r'm* « aimer », qui dérive du nom *rēmu*, « sein maternel », et par métaphore « miséricorde ». Le verbe équivalent hébreu *raḥam* « aimer, avoir pitié » dérive du nom *reḥem* « sein maternel » dont le pluriel *raḥamim* signifie à la fois « la miséricorde » et son siège « les entrailles ». Cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique R. B.*, 1922, pp. 514, 515. Le verbe *r'm* exprime l'amour maternel d'Ištar pour le gouvernement de Ḫ. Observons que le roi avait dit qu'Anu avait simplement « décrété » *na-bu-ù* « son gouvernement ». XXVI, 47.

Le verbe *r'm* revient en deux autres endroits du C. H. : pour désigner l'enfant préféré par sa mère § 150, IX, l. 22 et pour exprimer l'amour de Ḫ pour le temple de Marduk, son dieu national. XXIV, 94.

99-XXVIII, 23. C'est dix fois que Ḫ adjure la déesse des batailles qui l'entoure d'un amour maternel.

Les deux premières adjurations sont d'ordre général. Dans les huit autres, Ḫ demande à Ištar d'infliger à ses ennemis une défaite qui soit un vrai désastre. Quatre de ces adjurations sont relatives à la défaite XXVIII, 2-11 et les quatre autres se rapportent à ses conséquences désastreuses 12-23.

99-XXVIII, 1. Ḫ adjure Ištar que, d'une façon générale, elle maudisse la royauté de son ennemi 99-103 et substitue à ses faveurs des maux 104-XXVIII, 1.

99-103 Ḫ avait déjà adjuré Anu de « maudire la destinée » de son ennemi XXVI, 52. Maintenant il adjure Ištar de maudire « sa royauté ». Dans les adjurations XXVIII, 2-23, le roi de Babylone précise le sens de cette malédiction. Il demande à Ištar que son ennemi perde sa royauté par une défaite éclatante et qu'il éprouve les conséquences désastreuses de cet échec.

Mais, au sujet de cette malédiction, Ḫ fait à Ištar une demande qu'il n'avait point adressée à Anu. Il veut que la déesse prononce sa malédiction avec un cœur courroucé *ag-gi-im* et avec une grande fureur *uz-za-ti*, afin de faire pressentir les catastrophes qui en seraient les conséquences.

- 99-XXVIII, 23. avec son cœur courroucé, avec sa grande fureur qu'elle maudisse sa royauté ! (99-103)
 qu'elle change, qu'elle change ses faveurs en maux (104-XXVIII, 1)
 XXVIII, 2-11. au lieu du combat et des batailles, qu'elle brise ses armes ! (2-4)
 qu'elle lui mette la confusion et la rébellion ! (5-7)
 qu'elle terrasse ses guerriers ! (8-9)
 qu'elle abreuve la terre de leur sang ! (10-11)
 12-23. qu'elle jette dans les champs le monceau des cadavres de ses guerriers ! (12-16)
 qu'elle ne procure pas de miséricorde à son armée ! (17-18)
 qu'elle le livre lui-même aux mains de son ennemi ! (19-21)
 et qu'elle le conduise en chaîne au pays de son inimitié (22-23).

104-XXVIII, 1. Dans la seconde adjuration, H demande à Ištar de réaliser la conséquence générale de la malédiction qu'il vient de solliciter : le changement des faveurs de la déesse en maux. Ces maux sont décrits dans les adjurations suivantes.

Remarquons la répétition du verbe *li-le-ir* « qu'elle change ». Cette répétition paraît être une simple faute de copiste, car le procédé de répétition pour marquer l'insistance serait unique dans le C. H.

XXVIII, 2-11. Ce groupe de quatre adjurations concerne la défaite du roi contempteur de la stèle. 2-4. H adjure tout d'abord la dame des batailles de briser les armes du roi, son adversaire, au lieu du combat. C'est aussi l'objet de la première demande adressée à Zamama XXVII, 86-87. Les formules des deux adjurations ne présentent qu'une légère variante dans le terme qui rend le « combat ». Pour Zamama, c'est *tâm-ḥa-ri-im* ; pour Ištar, ce sont les deux mots par lesquels cette déesse est qualifiée « la maîtresse des batailles et des combats » *A G (taḥzim) ū ŠUN ŠUN (qablim)* XXVII, 92-93. Puisque Innina de concert avec Zamama a pourvu H d'armes puissantes, tous deux ont aussi le pouvoir de briser les armes de ses adversaires XXIV, 22-25.

S'il peut être question ici des armes des soldats du roi adversaire de H, il s'agit avant tout des armes de ce souverain lui-même. Le mot « armes » *kakka*, est suivi du suffixe singulier *šu*. D'après les inscriptions et les bas-reliefs, les souverains babyloniens et assyriens prenaient une part directe aux combats. D'ailleurs H a parlé plus haut des armes puissantes que Zamama et Innina lui avait données. XXIV, 22-25. La confusion, dont il est question 6-7 est celle du roi ennemi comme l'indique le suffixe singulier *šum* et c'est une conséquence de la rupture des armes 2-4. Par contre les quatre adjurations 8-9, 10-11, 12-16 et 17-18 concernent les guerriers de l'armée du roi.

Aussi nous croyons que par cette adjuration H sollicite la rupture d'abord des armes du roi et aussi celle des armes de ses guerriers.

5-7. L'objet de cette adjuration et des suivantes n'est que la conséquence de la rupture des armes sollicitée au début 2-4.

En voyant ses propres armes brisées entre ses mains, le roi ennemi de H sera confondu. Quant aux guerriers de ce roi, ils seront eux-mêmes confondus, en constatant la rupture des armes de leur roi et celle des leurs propres. Le désordre naîtra parmi eux et ce désordre engendrera bientôt la rébellion. C'est parce que le roi ennemi sera la première victime de cette confusion et de cette rébellion, que H a considéré ces maux comme le concernant personnellement qu'il a dit à sa bienveillante déesse de les lui envoyer à titre personnel, « qu'elle lui *šum* mette ».

8-9. Privés d'armes, en proie à la confusion et révoltés les guerriers de l'ennemi de H seront bientôt terrassés par leurs adversaires. *Li-ša-am-ki-il* « qu'elle terrasse », forme causative de *mql* « tomber » d'où le sens « faire tomber, terrasser ». Dans cette adjuration, H ne demande que l'évolution d'une autre conséquence logique de la rupture des armes sollicitée 2-4.

Bien entendu Innina ne devait intervenir ni seule, ni directement pour causer tous les maux que H l'adjure de produire. Cependant H lui parle comme s'il comptait uniquement sur son intervention directe. Cette pratique est une preuve de la mentalité profondément religieuse de H. Pour lui, les dieux étaient les causes premières de tous les événements, tandis que les hommes n'en étaient que les causes secondes ; seules les causes premières comptaient et les causes secondes étaient négligeables.

10-11. La cruauté de cette adjuration résulte d'abord du fait que H demande que le sang de ses ennemis terrassés abreuve la terre *li-iš-ki* du verbe *šūqu*, héb. *šāqā* « boire ».

Mais cette demande revêt une cruauté beaucoup plus grande si les Akkadiens croyaient comme les Hébreux, que le sang contenait l'âme vivante, qu'à ce titre il appartenait à Dieu et possédait un caractère sacré. Gen. IX 4-6 ; Lev. XVII 10-14. Deut. XII 23-24 ; Gen. IV 10 ; Job. XVI 18-20 ; Ps. XXII 15. Or c'est ce que suggère le texte C. H. XXVI, 93-94.

12-23. Dans ce groupe d'adjurations, H demande à Innina que les conséquences de la défaite soient désastreuses, d'abord pour l'armée du roi ennemi de H 12-16, 17-18 et ensuite pour ce souverain lui-même 19-21 et 22-23.

12-16. La cruauté de H. se manifeste dans l'objet de la demande et dans les circonstances souhaitées pour sa réalisation. H demande à Ištar la privation de sépulture pour les cadavres de l'armée ennemie. Mais, pour les Akkadiens, ce malheur revêtait une gravité particulière. D'après les conceptions de ces peuples, les âmes des morts ou *etemmu* souffraient et étaient agitées non seulement quand leurs cadavres n'avaient

10^e Nergal 24-39

- 24-30. (ilu) NER UNU GAL (Nergal) dan-nu-um i-na i-li (24, 25)
 ga-ba-al la ma-ḥa-ar (26)
 mu-ša-ak-ši-du ir-ni-ti-ia i-na ka-šu-ši-šu ra-bi-im (27-30)
 31-34. ki-ma i-ša-tim iz-zi-tim ša a-pi-im ni-ši-šu li-iq-me
 35-36. in GIŠ KU (kakki)-šu dan-nim li-ša-ti-šu-ma
 37-39. bi-ni-a-ti-šu ki-ma ša-lam ti-ti-im li-iḫ-pu-uš

pas été ensevelis, mais encore quand personne ne leur versait l'eau nécessaire à leur boisson. Cf. *commentaires de XXVII, 37-40*. Remarquons en outre les termes de l'adjuration : Il s'agit d'un monceau *gu-ru-un* de cadavres *šal-ma-al* qui doivent être jetés brutalement dans les champs comme des animaux li-it-ta-da-di « qu'elle jette ».

17-18. Pour en finir avec les guerriers du roi ennemi, H adjure Ištar de ne point leur faire miséricorde *ri-ma-am*, du verbe *r'm* « aimer », cf. l. 98.

Il y a, croyons-nous, deux façons de comprendre cette adjuration. On peut la considérer comme la conclusion de toutes celles qui concernent l'armée du roi ennemi : ainsi le roi de Babylone demanderait à sa déesse protectrice qu'aucun guerrier n'échappe aux maux sollicités pour eux dans les adjurations (8-9) (10-11) (12-16). Mais H peut songer aussi aux guerriers qui auraient pu échapper à l'extermination (8-16) et auraient été faits prisonniers : il adjurerait Ištar de faire en sorte que leur vainqueur ne les épargne point mais au contraire les massacre. Le premier sens paraît le plus obvie.

Le fragment assyrien m. Bu. 91-5-9, 221 au verso, contient XXVIII, 14-23, avec deux variantes intéressantes. Au lieu de l'idéogramme ZAB, le fragment a *um-ma-an-šu* « son armée ». Pour le mot suivant, le fragment donne *ri-(i)-ma-am* « miséricorde », tandis que sur la stèle le signe *ri* était effacé. Scheil avait proposé avec grande hésitation la lecture *qabram* « tombeau ». Mais cette suggestion fait double emploi avec l'idée exprimée dans 12-16, où la privation de sépulture est demandée équivalement.

19-21. Les deux dernières adjurations concernent le sort du roi ennemi après sa défaite 2-11. Il est désigné par le pronom *šu-a-li* « celui-ci », lui-même.

Tandis que le roi de Babylone a demandé pour les guerriers ennemis la mort et la privation de sépulture, il adjure successivement Ištar d'envoyer à leur souverain la captivité et la déportation.

Et d'abord la captivité. La traduction littérale est : « lui-même qu'elle en remplisse la main de son ennemi » *li-ma-al-li* provient en effet du verbe *ml'* « remplir » à la forme intensive. En tout cas H demande à sa bienveillante déesse de livrer le roi contempteur de sa stèle à son ennemi de façon qu'il ne lui échappe pas.

22-23. Ensuite H demande l'enchaînement et la déportation de l'adversaire royal. « au pays de son inimitié, enchaîné qu'elle le conduise ». *Ka-mi-iš*, adv. de *kamu*, *ti-ru* de *urj* « conduire ».

Si H n'implore pas d'Ištar la mort de ce roi, ce n'est pas qu'il ait voulu l'épargner. Les rois prisonniers étaient fort mal traités par leurs vainqueurs, qui les piétinaient, leur crevaient les yeux, leur infligeaient d'autres mutilations et en faisaient des objets de risée... etc. H adjure d'ailleurs d'autres dieux d'envoyer des morts terribles aux rois qui seraient ses ennemis : Enlil XXVI, 70-71, Ninlil 93-94, Šamaš XXVII, 34-40, En Zu (Sin) 52-56 et 59-63, Zamama 90-91 et, il adjure aussi Nergal d'envoyer une mort terrible au roi qui porterait atteinte au code XXVIII, 35-39. S'il ne fait pas la même demande à Ištar, c'est parce qu'il croyait plus conforme aux attributions de la déesse de le vouer à la captivité et à la déportation. Il adjure Enki (Ea) et Ramman ainsi que Nintu et Nin Karak d'envoyer à son ennemi, non point la mort, mais des maux en rapport avec leurs prérogatives et leurs attributions.

10^e Nergal 24-39

Ce dieu est mentionné au prologue sous le nom d'Urur. Il y est dit qu'il fait atteindre son désir à H et que par reconnaissance, celui-ci a rendu grande sa ville de Kutha et augmenté toute chose dans son temple, l'E Mišlam II, 69-III, 6. Voici ce qu'on peut ajouter aux renseignements donnés sur Nergal au prologue.

Primitivement Nergal fut un dieu solaire bienfaisant. Puis on lui attribua les mauvais effets du soleil, la peste, la guerre, la dévastation et l'inondation. C'est pourquoi il fut représenté comme un dieu du feu dévastateur, avec un visage enflammé et une bouche embrasée. C'est le dieu de la peste. Ses quatorze serviteurs sont des démons qui répandent l'épidémie dans les lieux les plus secrets. Plus tard enfin Nergal devint le dieu de l'Enfer.

Ordinairement on lui donne Enlil (Bel) pour père. Mais il est appelé aussi fils d'Anu et d'Enki (Ea). Sa mère est la déesse Kutusar, qui est aussi celle de Ninurta. Sur terre, il a Laš comme épouse. En enfer il est le mari d'Ereschkigal et de Mammêtu. Étant le « seigneur des armes et de l'arc », il est pourvu de beaucoup d'armes. On le compare à la tempête qui n'épargne rien. Son emblème était le sceptre à tête de lion. Les animaux qui l'accompagnent sont le lion, le taureau, le corbeau et le dragon. En dehors de l'E Mešlam, à Kutha, il avait des temples à Larsa, à Uzarpara, à Isin, à Chawilu et à Aššur. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 36-38.

H. commence par évoquer trois prérogatives de Nergal qui sont relatives à sa force 24-30. Ensuite il l'adjure trois fois d'anéantir son adversaire par le feu ou par ses puissantes armes 31-39.

24-25. H ne prête pas à Nergal la prérogative d'être le plus puissant des dieux, mais simplement celle de figurer au nombre des dieux les plus puissants.

En effet, c'est Anu qui est invoqué comme « le père des dieux » XXVI, 46, Enlil comme « le seigneur fixant la destinée » 53-54, Enki (Ea) comme « le plus savant et le plus sage des dieux » 101-102, Šamaš comme « le grand juge des cieus et de la terre » XXVII, 14-16, En Zu (Sin) comme le « seigneur des cieus et son créateur » 41-42, Ištar comme « la maîtresse des batailles et des combats » 92-93.

Mais la puissance de Nergal résulte du fait qu'étant seigneur de l'enfer, il disposait du feu et d'armes

10° Nergal 24-39

24-30. Nergal, fort parmi les dieux (24-25)

guerrier sans devancier (26)

m'ayant fait obtenir la victoire par sa grande puissance (27-30)

31-34. qu'il brûle ses sujets comme un feu ardent de roseaux !

35-36. qu'il le fende par ses armes puissantes !

37-39. et qu'il brise ses membres comme une statue d'argile !

redoutables avec lesquels il pouvait produire les pires calamités. La figure qu'on lui attribuait, l'emblème qu'on lui donnait, et les animaux que l'on mettait à son service étaient autant de marques de sa grande puissance.

Pour le pluriel « les dieux », exprimé par la répétition du signe voir XXVI, 46 et les endroits cités XXVII, 93.

26. Le fragment assyrien donne, pour cette prérogative, une variante qui éclaire le texte de la stèle : *ša ga-ba-al-šu la im-ma-a-ḥa-ru* « dont le combat n'est pas surpassé ». Le texte babylonien et le texte assyrien signifient que Nergal est un guerrier incomparable, que personne n'a pu le vaincre et ne pourra le vaincre dans l'avenir. Nous croyons que notre traduction « guerrier sans devancier » a l'avantage de rendre ce sens et d'être conforme au texte babylonien. Remarquons que H a traité Zamama seulement du titre de « grand guerrier » XXVII, 81-82. Quant à Ininna (Ištar) son titre de « maîtresse des batailles et des combats » 92-93 montre qu'elle dirige les combats et dispose de la victoire plutôt qu'elle ne combat elle-même directement. Les prérogatives que H a attribuées à Zamama, à Ištar et à Nergal sont donc très compatibles entre elles.

Au prologue H s'est bien décerné à lui-même la prérogative qu'il attribue ici à Nergal *ga-ba-al la ma-ḥa-ri-im* III 71, 72. Il en résulte que la prérogative de guerrier invincible est attribuée à Hammourabi, pour les hommes, et à Nergal, pour les dieux.

Nergal devait être un guerrier invincible, puisqu'il avait à sa disposition et le feu et des armes capables de produire les redoutables effets signalés dans les adjurations 35-36 et 37-39. *Ga-ba-al* vient de *qablum* « combat » XXVII, 93 et XXVIII, 2.

27-30. Comme prérogative finale, H. attribue son triomphe à la grande puissance de Nergal. *Mu-ša-ak-ši-du* « m'ayant fait obtenir » part. de la forme causative de *kšd*, *ir-ni-ti* « victoire » XXV, 23, *ka-šu-ši*, « puissance » de *kšš* « être puissant ».

Une partie de l'autopanégyrique est consacrée à célébrer la délivrance des ennemis obtenue par H XXIV, 22-39 : « les ennemis, en haut et en bas, j'ai exterminés, les combats j'ai cessés » 30-32. L'ensemble du texte prouve qu'il ne s'agit pas de guerres de conquête, mais bien de guerres de défense et qu'au fond H se glorifie d'avoir procuré la paix à ses sujets. Mais cette paix a été le fruit de nombreuses victoires. Or dans cette partie de l'autopanégyrique H n'attribue aucunement ses victoires à Nergal, mais il s'en déclare redevable aux armes puissantes dont Zamama et Ininna l'ont investi, à la sagesse que Enki (Ea) lui a départie et à l'intelligence que Marduk lui a donnée XXIV, 22-29. Dans le thème de son panégyrique suggéré à ses successeurs reconnaissants, H a mis la formule suivante au sujet de ses victoires : « il a procuré le triomphe de Marduk en haut et en bas » XXV, 28-31. Ainsi donc dans son panégyrique H omet de rappeler qu'il était redevable de ses victoires à Nergal, tandis qu'ici il se déclare redevable de ses victoires à ce dieu. Il est probable que le roi de Babylone n'attribuait ses victoires au dieu de l'enfer que partiellement et qu'il s'en croyait redevable dans une bien plus grande mesure à son dieu national Marduk, à Enki (Ea), à Ištar et à Zamama.

Dans l'épilogue du code, H ne parle pas en détails de ses victoires ; il se contente de dire qu'il a été partout victorieux. Le prologue fournit des indications au moins implicites sur l'étendue des conquêtes de H. Il se présente comme roi de Sumer, d'Akkad et des quatre régions V 6-12. Il énumère quantité de villes où il a répandu ses bienfaits. Il était donc leur souverain. Ces localités sont, en suivant l'ordre du code : Nippur 1 57-59, Eridu 66 -II 1, Ur 16-17, Sippar 24-25, Larsa 32-33, Uruk 37-41, Isin 49-51, Kiš 58-59, Haršag-Kalama 66-67, Kutha III 2-3, Borsippa 11-12, Dilbat 18-20, Keš 32, Lagaš et Giršū 41-42, Ḫallabim 52, Bit-Karkara 61, Maškan-šabrim IV 1, Malgu 12, Méra et Tutul 29-31, Agadé 51, Aššur 58, Ninua (Ninive) 60. Les renseignements directs et explicites sur les victoires de H, sont fournis par d'autres documents. Plusieurs des 43 années de règne de ce monarque sont dénommées par ses plus éclatantes victoires : 7^e année, prise d'Uruk et d'Isin ; 31^e année on ravage Emoubal, on défait Rim-Sin ; 37^e année on défait l'armée de Touroukki ; 39^e année, le roi soumet la totalité de ses ennemis habitant le désert ; cf. Scheil, *La Chronologie rectifiée du règne de H (1912)*.

31-39. Après avoir vanté la puissance de Nergal, H adjure ce dieu de l'employer d'abord contre les sujets du roi contempteur de sa stèle 31-34 et ensuite contre ce souverain lui-même 35-36 et 37-39.

31-34. H adjure Nergal de brûler les sujets de son ennemi *ni-ši-šu* comme un feu ardent des roseaux. Brûler les récoltes était un des effets malfaisants du soleil attribués à Nergal.

Išatum, correspond à l'hébreu *ʾēš* « feu ».

35-36. Les deux autres adjurations concernent la personne du roi ennemi de H, contre lequel il adjure Nergal de faire usage « de ses armes puissantes ». Le rédacteur désigne ces armes au moyen des mêmes mots et des mêmes signes que les armes dont Zamama et Ininna l'ont pourvu XXIV, 22-25 ainsi que les armes que décoche Ininna XXVII, 95 et les armes de l'adversaire que Zamama doit briser XXVII, 87.

Contre son adversaire H décompose en deux actes successifs l'usage que Nergal doit faire de ses armes puissantes. Tout d'abord il doit « le fendre » *li-ša-ti* de *ntj* à la forme causative.

37-39. Ensuite il devra briser *ḥpš* ses membres, comme à une statue d'argile.

C'est donc l'anéantissement total de tout roi qui ne respecterait pas son code, que H adjure Nergal d'accomplir.

11° *Nintu 40-49*

- 40-43. (ilu) Nin-tu Nin (beltum) ši-ir-tum ša ma-ta-tim (40-42)
 ummum ba-ni-ti (43)
 44. TUR UŠ (aplum) li-te-ir-šu-ma
 45-46. šu-ma-am a ú-šar-ši-šu
 47-49. i-na qir-bi-it ni-ši-šu zêr a-wi-lu-tim a ib-ni.

12° *Nin Karrak 50-69*

- 50-54. (ilu) Nin-kar-ra-ag marat Anim (nim) (50-51)
 ga-bi-a-at dum-ki-ia i-na Ê-kur (52-54)

11° *Nintu 40-49*

Cette déesse est mentionnée au prologue, sous son nom akkadien de *Mama*, et sous son nom sumérien de *Nintu*. H se glorifie « d'avoir fait accomplir le désir de Mama » III 27-29 et « d'avoir prodigué les aliments sacrés pour Nintu » 33-35. Il s'agit de la déesse de l'enfantement.

« A côté des deux divinités supérieures Anu et Enlil, se trouve, de toute antiquité, comme principe féminin, la « souveraine des dieux » *Max*. Elle était honorée sous des noms très différents dans beaucoup de lieux. La chose provient peut-être de ce que beaucoup de déesses, différentes à l'origine, ont été fondues ensemble. Sous le vocable de *Ninmax* elle était « la princesse élevée » ; sous ceux de *Mama* et de *Nintu*, elle représentait « la déesse de la naissance », qui par suite était « la mère des dieux et « avait produit » aussi des rois transcendants, comme Hammourabi. Sous le nom d'*Aruru* on la considérait comme la mère et la protectrice des enfants. Sous le nom de *Ninzursagga* « la dame des montagnes », elle est honorée comme créatrice des dieux, de quelques divinités inférieures, spécialement des rois qu'elle nourrit de son propre lait, et même des hommes. C'est pourquoi la perte de l'espèce humaine par le Déluge est très pénible à cette dame des dieux. Aussi, après l'écoulement des eaux, elle veut exclure du sacrifice Enlil, l'auteur du Déluge... Cette déesse était spécialement honorée à Tilmun, à Lagash, à Girsu, mais surtout à Kisch, Au milieu de Babylone elle possédait un temple très renommé. Nintu était représentée comme tenant de sa main gauche un petit enfant auquel elle tendait le sein et comme priant de sa main droite. » Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 11 et 12. « La déesse Aruru pince et arrache un morceau d'argile dont ensuite elle forme le corps d'Enkidu (cf. Gilgamesh, tab. I, col. II 34). Le mythe d'Atar-ḫasis décrit la façon dont la déesse Mami recrée l'humanité après le cataclysme qui l'avait détruite. Elle commence par arracher 14 morceaux d'argile : elle en place 7 à droite, 7 à gauche, puis appelle à son aide les sages-femmes : 7 matrices forment les mâles, 7 autres matrices forment les femmes. Il est clair qu'ici le morceau d'argile *qiršu* représente l'embryon, le fœtus. » Thureau-Dangin, *Notes assyriologiques, Rev. d'Assyr.*, XIX (1922), p. 82.

H rappelle à Nintu deux de ses prérogatives 40-43 puis il lui adresse trois adjurations où il fait appel à son pouvoir de déesse-mère sur les naissances humaines 44-49.

40-42. Nintu étant la déesse ayant formé les dieux et les hommes, on conçoit que H ait pu l'appeler « dame auguste des pays », sans que ce titre suppose que Nintu soit la plus grande des déesses.

43. H confesse à Nintu qu'il lui est redevable de sa formation, de sa création. Sans lui donner le nom de mère, il lui en attribue l'office. Par le choix de cette formule, H a voulu signifier que Nintu était sa mère au sens littéral et strict et non point au sens figuré et large, comme par exemple Belit (Ninlil) qu'il appelle « la grande mère » XXVI, 82.

Or le fait que H considérait Nintu comme sa vraie mère a des conséquences qu'il est intéressant d'étudier. D'abord le roi de Babylone devait être persuadé qu'il participait en une bonne mesure à la nature divine, puisqu'il avait pour mère une déesse qui avait enfanté les dieux.

Nous aimerions savoir les rôles respectifs que H attribuait, dans sa naissance, à Nintu et à sa mère humaine. Peut-être croyait-il qu'il était redevable à celle-ci de son corps et à celle-là de son âme, ou de son principe vital. Cette conception correspondrait à la croyance des chrétiens qui était déjà professée au temps des Machabées II Mach. VII 21-23 (mère des sept fils martyrs). Mais peut-être H pensait-il simplement que Nintu avait dirigé la formation de son corps dans le sein de sa mère et était intervenue pour le doter de qualités rares.

H a traité En Zu (Sin) de « dieu mon créateur » XXVII, 42 où il emploie aussi le verbe *bamu*, « former » ou « créer » au sens large. De ce fait il résulte que H, en plus de son père et de sa mère terrestres, s'attribuait un père et une mère célestes, Sin et Nintu. Sans doute le roi de Babylone croyait que Sin avait influé sur l'acte générateur de son père, comme Nintu sur sa formation dans le sein maternel.

44-49. H adjure trois fois Nintu d'utiliser d'une façon négative son pouvoir sur les naissances : d'abord contre le roi violateur du code en le privant d'héritier direct (44) ou en lui enlevant tout héritier adoptif (45-46) et ensuite contre les sujets de ce souverain (47-49).

45. Comme on l'a dit déjà, les idéogrammes TUR UŠ équivalent au nom *aplum* qui désigne « le fils héritier », qui est généralement le fils de l'épouse *aššatu* ou *ḫirtu* (la première épouse). D'après le terme : « qu'elle lui retire » *li-te-ir-šu*, H suppose que le fils héritier de son adversaire est déjà né et il demande à Nintu de le lui retirer en le faisant mourir. Ceci implique la croyance que la déesse qui avait procuré la vie aux enfants pouvait la leur retirer à son gré, et que la puissance de Nintu s'exerçait sur la naissance comme sur la mort.

11° Nintu 40-49

- 40-43. Nintu, la dame élevée (auguste) des pays (40-42),
la mère m'ayant formé (créé) (43)
44. qu'elle lui retire le fils héritier !
45-46. qu'elle ne lui fasse pas posséder de nom !
47-49. que du milieu de ses gens (sujets) elle ne forme (crée) point de progéniture d'homme libre !

12° Nin Karrak 50-69

- 50-54. Ninkarrak, la fille d'Anu (50-51)
ayant décrété, dans l'E kur, ma bonne santé 52-54

45-46. Contrairement à l'hypothèse précédente, H suppose ici que son adversaire n'a pas encore de fils héritier et il adjure la déesse des naissances d'empêcher que jamais il ne lui en naisse.

En substituant ici le verbe « faire posséder » au verbe « enfanter » et le substantif « nom » au substantif « fils héritier », H adjure Nintu d'empêcher la naissance non seulement d'un fils de l'épouse, mais encore celle d'un fils de concubine qui serait adopté.

D'après les lois §§ 144, 145 les épouses stériles peuvent procurer des enfants à leur mari en livrant à celui-ci une de leurs esclaves. Or, le rédacteur du code ne dit pas que l'épouse a enfantés *wld* ces enfants, mais simplement qu'elle les « a fait être » à son mari *uš-tab-ši* (*bsj*) § 144, VIII, 18, ou qu'elle les « a fait posséder » par son mari *u-šar-ši-šu* (*ršj*) § 145 VIII, 30, § 137 VI, 78 et § 163, XI, 10. Comme ici c'est le même verbe *ršj* à la même forme causative, nous pensons que H a en vue les enfants personnels de l'épouse et ceux qu'elle aurait pu procurer à son mari au moyen d'une esclave, selon § 144.

Le § 170, permet à un homme de faire participer à son héritage les enfants que son esclave lui avait enfantés *ul-du-šum*, en les adoptant. D'après cette loi pour adopter les enfants de son esclave, leur père n'avait qu'à leur dire « mes enfants » *maru-ú-a* l. 45, cf. § 171, l. 63. Ces paroles reviennent à donner son propre nom aux enfants adoptés et la loi § 185 rend la chose évidente. Il y est dit que l'on ne devra pas réclamer un petit pris par un homme « en son nom pour la filiation » et qu'il aura élevé. Le rapprochement des lois §§ 170 et 185 prouve que la parole « vous êtes mes enfants » produit le même effet, quant à l'adoption, que l'acte de prendre « en son nom pour la filiation ».

Par conséquent en substituant les mots « nom » et « faire posséder » aux mots « fils héritier » et « enfanter » H adjure Nintu de s'opposer aux naissances d'enfants non seulement de l'épouse mais encore de toute esclave.

47-49. H adjure ensuite Nintu d'empêcher les naissances d'hommes libres parmi les sujets du roi ennemi. De la sorte, il ne naîtra plus chez lui que des esclaves, c'est-à-dire des gens de race inférieure, incapables de faire prospérer le pays et même de le défendre, et ce sera la ruine du royaume.

A *ib-ni* « qu'elle ne forme pas, qu'elle ne crée pas », du verbe *bnj*, par lequel H exprime que Nintu est « la mère qui l'a formé, créé » XXVIII, 43 et que Sin est « son créateur ou son formateur » XXVII, 42. *Zér*, la « semence », par euphémisme, « progéniture ».

A *wi-lu-tim* est le nom abstrait formé du mot concret *awilum* « homme libre ». On se rappelle qu'à l'époque du code, il y avait dans la société babylonienne trois classes d'hommes : les hommes libres *awilum*, les esclaves *wardum* et la classe intermédiaire des *mūškenum*.

12° Ninkarrak 50-69

Cette déesse était identifiée à *Gula*, identifiée elle-même à *Bau*. Ninkarrak était le nom donné à *Gula* par les habitants d'Isin. Comme *Gula*, Ninkarrak était fille d'Anu, épouse de Ninurta, déesse de la santé. En cette dernière qualité, Ninkarrak, aussi bien que *Gula*, pouvait à son gré guérir ou rendre malade. Le fils de Ninkarrak s'appelait *Damu* et il portait le titre de « grand prêtre de la conjuration ». Au dire de Meissner, « les différentes déesses de la santé comme *Gula*, *Ba'u*, *Nintinugga*, *Ninkarrak*, *Ninisinna*, *Ninnibru* sont tellement confondues qu'il est presque impossible de les séparer et d'indiquer leurs attributions primitives » *B. u. A.*, pp. 31, 33, 48.

Le prologue du code, qui ne contient le nom d'aucune de ces déesses de la santé, mentionne la ville d'Isin et son temple l'E Gal maḥ. H se vante en effet « d'avoir rassemblé les peuples dispersés d'Isin et d'avoir fait regorger de richesse l'E gal maḥ » II 49-54. Or Isin et l'E gal maḥ étaient la ville et le temple consacrés à Ninurta et à son épouse *Gula* ou *Ninkarrak*.

50-54. Avant d'adjurer Ninkarrak, H. évoque deux de ses titres : le premier est relatif à la haute origine de la déesse 50-51, et le second est un témoignage de reconnaissance pour un bienfait. 52-54.

50-51. Ninkarrak est « fille d'Anu », c'est-à-dire « du père des dieux » XXVI, 46 et par conséquent du plus grand de tous les dieux. Le rappel d'une telle origine devait disposer favorablement la déesse à assurer la santé à son auteur.

52-54. Cette invocation témoigne de la reconnaissance de H autant que de la puissance de la déesse.

H a reçu de Nin Karrak *dum-ki-ia* « ma santé » de *dumqum*. Ce bien précieux entre tous, la déesse l'a procuré à son protégé par une parole *ga-bi-a-at* « ayant dit, décrété » de *qb'* et c'est là un indice de sa puissance.

Le fait que ce décret de bonne santé a été rendu dans l'E Kur manifeste à la fois la puissance insigne de Ninkarrak et le titre à l'éternelle reconnaissance de H. envers sa bienfaitrice. L'E Kur (maison de la montagne), est le temple d'Enlil (Bel) à Nippur. Or Enlil, c'est « le maître de la destinée, dont l'ordre n'est pas changé »

55-65. mur-ša-am kab-tam (55)

ID PA (asakkam) li-im-nam (56)

zi-im-ma-am mar-ša-am (57)

ša la i-pa-aš-še-ḥu A ZU (asum) ki-ri-ib-šu la i-lam-ma-du i-na
zi-im-di la ú-na-aḥ-ḥu-šu 58-62

ki-ma ni-ši-iq mu-tim la in-na-za-ḥu (63)

i-na bi-ni-a-ti-šu li-ša-ši-a-aš-šum-ma (64-65)

66-67. a-di na-pi-iš-ta-šu i-bi-el-lu-ú

68-69. a-na id-lu-ti-šu li-id-dam-ma-am

XXVI, 53-56. Et H termine l'épilogue en confiant à Enlil le soin de ratifier toutes les malédictions, qu'il vient d'adjurer les « grands dieux des cieux et de la terre » d'émettre contre les violateurs du code, en les réitérant lui-même de sa bouche dont les arrêts sont toujours exécutés. Et finalement c'est Enlil que H charge d'assurer la prompte exécution de toutes les calamités contenues dans les adjurations. Normalement Enlil a seul le droit de parler dans l'E Kur, puisque c'est son temple. A titre d'épouse d'Enlil, Ninlil peut aussi y faire entendre sa voix, mais surtout dans le but de persuader son mari et de l'amener à prononcer les arrêts qu'elle désire. Voir XXVI, 81-97 et 59-80. Enfin l'E Kur est un temple si grand que H se glorifie d'en être « le sacristain fameux » I 60-62.

D'où vient donc que Ninkarrak, qui n'est ni la fille ni l'épouse d'Enlil, ait eu la puissance, sinon de prononcer elle-même des arrêts dans l'E Kur, tout au moins, à l'instar de Ninlil, d'en faire émettre dans ce temple par Enlil ?

Nous pensons que Ninkarrak tenait cette puissance de sa qualité de fille d'Anu. En effet, au début du prologue, Anu est associé à Enlil pour fixer les glorieuses destinées de Marduk et de Hammourabi I 1-27, 28-49. Puisque le père de Ninkarrak avait quelque crédit sur Enlil et intervenait à ses côtés pour fixer les destinées des dieux et des hommes, il n'est point étonnant que Ninkarrak ait eu quelque autorité pour prononcer elle-même ou pour faire émettre par Enlil des oracles sur les destinées dans l'E Kur.

55-69. Au lieu de la bonne santé dont elle l'avait gratifié lui-même, le roi de Babylone prie la déesse d'affliger son ennemi d'une maladie douloureuse et mortelle.

H adresse à Ninkarrak trois adjurations. Dans la première et la plus longue, il demande à cette déesse de causer à son ennemi une maladie grave, douloureuse et incurable 55-65. Dans la seconde, il spécifie qu'il sollicite une maladie mortelle 66-67. Dans la troisième, il exprime son désir que son ennemi ait conscience de son malheur et en gémissse au séjour des ombres 68-69.

55-65. La phrase, par laquelle la première adjuration est exprimée, débute par trois compléments directs à peu près synonymes 55, 56, 57 ; ensuite viennent deux propositions relatives 58-62 et 63 ; enfin, le verbe de la proposition principale avec un complément indirect et un complément circonstanciel 64-65. Nous mettons cette partie de la phrase en tête de notre traduction et nous la commentons en premier lieu.

64-65. *Li-ša-ši-a-aš-šum*, forme causative du verbe *wš*, « sortir ». La traduction obvie est « qu'elle lui fasse sortir », c'est-à-dire « qu'elle lui fasse naître, surgir... »

Bi-ni-a-ti-šu se retrouve dans l'adjuration à Nergal XXVIII, 37, où nous traduisons « ses membres », à cause du contexte « qu'il brise ». Mais ici le contexte réclame la traduction « corps ». Le C. H. parle des membres proprement dits, c'est-à-dire des bras et des jambes, à propos des coups et du médecin §§ 197, 198, 221, où le mot « membre » est rendu par *ešemlum* « os ».

55. Le nom *muršum* signifie « douleur, souffrance ». L'adjectif *maršum* « douloureux », l. 57 se retrouve au § 221.

56. Ungrad donne aux idéogrammes ID PA la valeur du nom sumérien *asakkum* qui signifierait « maladie ».

D'autre part *asakkum* est le nom de l'un des sept démons, appelés les 7 *utukke*, dont la fonction était de causer des maladies ou des malheurs aux hommes. « Le mauvais Asakku causait à sa victime une maladie de consommation qui le prenait surtout à la tête. » Meissner, *B. u. A.*, II, p. 200. Pour guérir de ces maladies qui étaient attribuées à des démons, on recourait à la magie et notamment aux conjurations. Nous n'avons pas à nous étonner de ce que le nom d'un démon ait été donné à une maladie. Car, en Mésopotamie, même les médecins de profession ont toujours cru que les maladies étaient causées par les démons. Aussi était-il naturel qu'ils donnassent aux maladies les noms des démons, auxquels ils en imputaient l'origine. Nous constatons que les médecins sumériens-akkadiens recouraient, pour guérir leurs malades, à la fois aux médicaments et aux conjurations. Sur le démon Asakku, les maladies qu'il causait et les conjurations employées pour le chasser. Cf. Meissner, *B. u. A.*, II, pp. 51, 200, 209, 212, 215, 218, 221, 225 et 294.

57. Le nom *šimmum* se retrouve dans § 206 (rix), §§ 215, 218, 219 (médecin avec le poinçon de bronze) § 221 (fracture d'os ou nerf douloureux) §§ 224, 225 (faite à un animal par vétérinaire). Dans tous ces textes, *šimmum* signifie plaie ou blessure. Ici, comme il s'agit d'une maladie, le sens de plaie convient mieux.

Il y a gradation ascendante dans le triple mal que H adjure Ninkarrak d'envoyer à son ennemi : d'abord une « souffrance grave » dont l'origine n'est pas déterminée ; ensuite « une mauvaise maladie », qui précise

- 55-65. qu'elle lui fasse sortir (naître) dans son corps (64-65)
 une souffrance grave (55)
 une maladie mauvaise (56)
 une plaie douloureuse (57)
 que le médecin ne guérisse pas, dont il n'apprenne pas l'intérieur
 (ne diagnostique pas la nature), qu'il ne soulage pas par un
 pansement. (58-62)
 qui ne soit pas arrachée, comme une morsure de mort (comme une
 proie mordue par la mort ne lui est pas arrachée) (63)
- 66-67. et qu'elle (Ninkarrak) éteigne jusqu'à son âme (principe de la vie
 terrestre) !
- 68-69. qu'il (l'adversaire) gémissse au sujet de sa vigueur (vie terrestre
 perdue) !

le caractère grave et durable de la souffrance ; et enfin « une plaie douloureuse » qui fait apparaître le caractère incurable de la maladie et rend la souffrance plus sensible. Notons que les lésions internes étaient inconnues à ces époques reculées.

58-62. La première proposition spécifie le caractère incurable de la souffrance, de la maladie et de la plaie que Ninkarrak est priée d'envoyer à son ennemi.

A ce sujet, H parle du médecin A ZU « celui qui connaît l'eau ». Comme le médecin est le plus qualifié pour guérir la maladie, celle-ci est incurable, si elle résiste aux efforts du médecin.

Il est question du médecin dans §§ 215-225, qui traitent des opérations faites avec le couteau de bronze §§ 215-220 et des fractures d'os ou des nerfs douloureux §§ 221-223. Le mal, que H adjure Ninkarrak d'envoyer à son ennemi, se rapproche de ce dernier genre de souffrances, et notamment des « nerfs douloureux ». Quoique le nom *še-ir-ḫa-nam* que nous traduisons par « nerf, tendon » soit absent de l'énumération 55-57, il est qualifié par l'épithète *mar-ša-am* « douloureux ». De plus le malade est appelé *be-el šī-im-mi-im* « le maître de la plaie » § 221, XIX, 6. Ainsi dans § 221 nous retrouvons les deux termes de l. 57 que nous avons traduits par « une plaie douloureuse ».

H fait au sujet du médecin, trois demandes : D'abord qu'il ne guérisse pas la maladie, ou même ne la soulage pas la *i-pa-aš-še-ḫu* (pšḫ). H veut mettre ainsi obstacle à toute guérison empirique et fortuite. Mais, comme la condition normalement indispensable pour une amélioration et une guérison est un bon diagnostic, H demande à la déesse que le médecin soit impuissant à le formuler : « qu'il n'apprenne pas sa nature ». Les Akkadiens, comme les Hébreux du reste, ne possédant pas le mot abstrait « nature » l'ont remplacé par le nom concret *qirbu* « intérieur, milieu ». Le verbe *i-lam-ma-du*, « apprendre » qui évoque l'idée « d'observation », est bien approprié pour exprimer le diagnostic. Si le médecin est incapable de faire un diagnostic exact, il ne guérira pas la maladie ; mais il peut du moins la soulager par un pansement *i-na zi-im-di*. Aussi H, demande à Ninkarrak de ne pas le permettre. Le verbe akkadien *nwh* correspond à l'hébreu *nuaḥ* « soulager, reposer ».

H suppose que le médecin, pour guérir les maladies, a recours surtout aux moyens que lui fournit sa profession, sans parler de magie ou de conjurations. Il en est de même dans la partie du code traitant du médecin. §§ 215-225. Cependant les précisions données ici et dans §§ 221-223 sur les moyens thérapeutiques ne sont pas suffisantes, pour que nous puissions affirmer l'exclusion de la magie.

63. Dans la seconde proposition relative, H. emploie une comparaison expressive et énergique, pour exprimer à la déesse son désir de voir infliger une plaie incurable et douloureuse à son adversaire. Il la compare à « une morsure » *ni-ši-iq*. L'auteur d'une morsure est un animal féroce, un lion par exemple. Mais, comme la bête féroce peut lâcher prise, H lui substitue la mort, à laquelle personne ne peut arracher ses victimes. La formule « comme une morsure de mort » est elliptique, et signifie en langage clair : « de même que l'on ne peut arracher à la mort ceux qu'elle a mordus, qui sont devenus sa proie ».

Le verbe *nšḫ* « arracher » suppose des efforts violents au physique ou au moral. Il est employé dans §§ 168 et 169 pour arracher à la filiation ; pour deshériter un fils adoptif § 191 ; arracher un œil § 193, etc...

66-67. Dans le texte babylonien, cette proposition principale est unie à la précédente par le copulatif *ma l. 65*. Ces deux propositions ont donc le même sujet, Ninkarrak. C'est pourquoi le rédacteur n'a pas jugé à propos de répéter la particule optative *tū*, devant le verbe. De plus cette nouvelle adjuration est la conséquence de la précédente : une maladie douloureuse, grave et incurable mène à la mort. *I-bi-el-lu-ū* « qu'elle éteigne » de blj. Ce verbe est employé § 9 : éteindre un incendie, et dans l'autopanégyrique à propos de H qui « a éteint les combats », XXIV, 32.

« Jusqu'à son âme, sa vie » *Napištu* « âme » est considérée comme le principe vital. Tout en faisant cette demande, H savait bien qu'au principe de la vie sur terre *napištu* succéderait le principe de la vie sous terre *ēṣimmu* XXVII, 37-40. Sur la vie des morts H pas plus que Ninkarrak n'avait aucun pouvoir. D'ailleurs étant donné les tristes conditions de la vie des morts, c'était infliger un grand malheur à quelqu'un que de lui enlever la vie terrestre et de le condamner à vivre dans le royaume de Nergal.

68-69. C'est pourquoi, dans la dernière adjuration, H demande à Ninkarrak que son ennemi, dans le monde infernal, gémissse d'avoir perdu la vie terrestre par l'extinction de son *napištu* ou principe de cette vie.

Id-lu-ti peut signifier « majesté » ou « humanité, force d'homme ». Avec Ungnad nous adoptons ce

13° *Les grands dieux des cieux et de la terre, tous les Anunnaki
le Šedu de l'E Babbar 70-83*

70-72. AN GAL GAL (Ilu rabutum) ša ša-me-e ù ir-si-tim

73-74 (ilu) A NUN NA (Anunnaki) i-na ŠU LAGAB (naphari)-šu-nu

75-76. še-id bi-tim ŠEG (libitti) É UD RA (Ebarrim)

82-83. ir-ri-tam ma-ru-uš-tam li-ru-ru.

dernier sens à cause du contexte. L'homme mort, dont le principe vital n'est qu'un étimmu, n'a plus la vigueur humaine. Comme dans l'adjuration à Šamaš XXVII, 37-40, H. poursuit son ennemi jusqu'après la mort. Il veut qu'il passe son temps, dans l'autre monde, à gémir *li-id-dam-ma-am* sur la perte de sa vie terrestre.

Conclusion 70-91

Après avoir adjuré douze grandes divinités d'accabler le violateur de son code, H, pour conclure, adjure la totalité des dieux de maudire d'une façon particulièrement funeste son ennemi : lui-même, ses descendants et tous ses sujets 70-83, et il adjure Enlil, le maître du destin, de ratifier et d'exécuter promptement toutes ces malédictions 84-91.

Quoique les deux passages 70-83 et 84-91 forment la conclusion des adjurations, comme ils sont eux-mêmes constitués par celles-ci, on peut leur assigner des numéros d'ordre correspondant à la série complète des adjurations.

13° *Les grands dieux des cieux et de la terre, tous les Anunnaki, le Šedu de l'E Babbar 70-83*

Le rédacteur énumère d'abord la triple série des divinités adjurées 70-72, 73-74 et 75-76 ; puis il désigne les victimes 77-81 et finalement il manifeste l'objet de cette adjuration collective, 82-83. Par souci de clarté, nous plaçons le verbe 82-83 avant les compléments directs 77-81, dans notre traduction et dans notre commentaire.

70-72. « Les grands dieux des cieux et de la terre » sont les douze divinités qui précèdent. H a confessé leur grandeur par les prérogatives qu'il a évoquées avant de les adjurer. La formule 70-72 équivaut à une récapitulation.

Ici encore le pluriel est marqué par la répétition du signe : *gal* (sum.), *rabu* (akk) « grand ». Cf. XXVI, 46, XXVII, 7, 39, 52 ; XXVIII, 3, 93.

73-74. H considère ici les Anunnaki comme des dieux : il fait précéder leur nom du déterminatif de la divinité et il les adjure au même titre que les dieux précédents ; il les distingue toutefois « des grands dieux des cieux et de la terre » 70-71, puisqu'il les nomme après eux ; enfin il les considère comme très nombreux, comme le prouve la formule « dans leur totalité », qui manifeste sa préoccupation de n'en oublier aucun.

Il n'y a pas de doute qu'au prologue I 2 H ait également considéré les Anunaki comme des dieux. Leur nom est précédé du déterminatif de la divinité. On admet que H identifie, dans le prologue, Anunnaki et Igigi ; or le texte I 14-15 prouve que H tenait les Igigi pour des dieux, malgré l'absence du déterminatif de la divinité devant leur nom ; en effet la grandeur de Marduk ne vaut que par sa supériorité sur celle des autres dieux ; ensuite la *royauté d'Anu* sur les *Anunnaki* explique comment ce dieu avait pu rendre grand Marduk parmi les *Igigi*. Enfin les prérogatives attribuées à Anu au prologue I 2 sont synonymes de celles qui lui sont reconnues XXVI, 46. Or, Anu est « roi des Anunnaki » I 12 et « père des dieux » XXVI, 46. Or cette synonymie porte sur chacun des deux termes « roi » et « père », ainsi que « Anunnaki » et « dieux ».

Mais nous pensons que les dieux désignés par le terme Anunnaki sont différents au prologue et dans l'adjuration XXVIII, 73-74. De ce dernier texte il faut exclure les douze divinités adjurées individuellement et rappelées par l'appellation précédente « les grands dieux des cieux et de la terre » 70-72. Au prologue I 2, comme dans l'adjuration à Anu, il n'y a aucune raison de faire cette exclusion. A ces deux endroits les douze divinités adjurées spécialement doivent être comprises sous les vocables « Anunnaki » et « dieux » aussi bien que toutes les autres divinités.

Dhorme remarque qu'au temps de H la distinction entre les grands dieux, les Anunnaki et les Igigi était établie, puisque l'on distingue les uns et les autres I 2, I 14, XXVIII, 70-72, 73-74, mais que cependant les Anunnaki représentent tous les dieux dans les deux endroits où ils sont mentionnés. « Même, à l'époque où la distinction est établie, c'est-à-dire sous Hammourabi, on emploiera encore Anunnaki comme exprimant l'ensemble des dieux. » *RA B.*, p. 109.

Après avoir énuméré les divers dieux du panthéon babylonien-assyrien, Meissner dit : « Tous les dieux précédemment énumérés sont compris sous la désignation des « *Igigi* » et des « *Anunnaki* » ou « *Enukki* » et, à la vérité, les Igigi désignent « les dieux du ciel » et les Anunnaki « les dieux de la terre », de l'eau et du monde souterrain. C'est pourquoi Anu, le dieu du ciel (c'est-à-dire Igigi) et 600 Anunnaki de la terre. Bien plus dans le Poème de la création du monde l'existence de 3.600 dieux semble devoir être admise. Et ce nombre es

« Le nombre des dieux est indiqué d'une façon remarquablement différente. Tandis que dans quelques endroits on ne mentionne que 8 Igigi et 9 Anunnaki, on compte 50 Anunnaki dans un ancien hymne sumérien. Ailleurs apparaissent 300 Anunnaki du ciel (c'est-à-dire Igigi) et 600 Anunnaki de la terre. Bien plus dans le Poème de la création du monde l'existence de 3.600 dieux semble devoir être admise. Et ce nombre es

13° *Les grands dieux des cieux et de la terre, tous les Anunnaki
le Šedu de l'E Babbar 70-83*

- 70-72. Les grands dieux des cieux et de la terre,
73-74. Les Anunnaki dans leur totalité,
75-76. Le Šedu du mur de briques de l'E Babbar,
82-83. qu'ils maudissent d'une malédiction funeste :

peut-être insuffisant, si on doit y comprendre tous les dieux inférieurs indiqués dans la liste. Parmi ces divinités 60 sont considérées comme « grands dieux » : c'est pourquoi Anu a aussi 60 comme nombre. » *B. u. A.*, II, p. 41. « Dans les enfers, la princesse Allatu, appelée aussi Ereškigal, entourée de 600 Anunnaki régnait sur les âmes des hommes séparées de leurs corps », *ibid.*, p. 112.

Dans le Poème de la création, les Anunnaki semblent identifiés aux dieux en général. Tiamat accorda à Qingu la souveraineté sur la totalité des dieux, si bien qu'il possédait la dignité d'Anu et que les Anunnaki exaltaient son nom au-dessus d'eux tous, tab. I 136, II 42, III 46 104. Dans les cosmologies chaldéenne et assyrienne, les Anunnaki paraissent être des divinités inférieures, car Mardouk créa les Anunnaki 15 et Aššur est le seigneur de tous les dieux, le soutien des Igigi et des Anunnaki. Dans le récit du Déluge, les Anunnaki et les Igigi sont distingués, mais ce sont des divinités inférieures. En effet il est question : d'une part des grands dieux qui causèrent le Déluge ou le déplorèrent Adad, Nabou, Marduk, Nergal, Ninibi Ištar, Ea ; et d'autre part, des Anunnaki qui contribuèrent à ce fléau en portant des torches et des Igigi, qui le déplorèrent, 99-105, 125, 173. Dans l'épopée de Gilgamès, les Anunnaki semblent identifiés aux grands dieux : « Les Anunnaki, les grands dieux se rassemblent, ils déterminent la mort et la vie. » tab. X, col. VI, 36, 38. Dans le mythe d'Etana, les grands Anunnaki qui fixent le destin qui siègèrent et tinrent conseil » col. I 1, 2 correspondent sans doute aux grands dieux de la terre, tandis que les Igigi qui « étaient opposés aux hommes » 4 doivent être les grands dieux du ciel. Dans la descente d'Ištar aux enfers, les Anunnaki sont les divinités secondaires de la terre et de l'enfer, car Ereškigal dit à Namtarou, son messager : « fais sortir les Anunnaki, sur les trônes d'or, fais-les asseoir (pour rendre la justice) » verso 33. Enfin dans un hymne à Ištar, écrit en caractères néo-babyloniens, les Anunnaki et les Igigi apparaissent comme des divinités d'ordre secondaire, les premières de la terre et les secondes du ciel. En effet Anu, Bel et Ea ont exalté Ištar parmi les dieux et, dans l'ensemble des Igigi, ils ont fait prévaloir sa place 18, 19. Ištar est la maîtresse des Igigi (au nombre de 7) 3. Elle fait rage parmi les Igigi, elle soumet les dieux irrités, 31. Les dieux sont en repos, les Anunnaki sont sans mouvement, 21.

D'après tous ces documents, traduits par Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, les Anunnaki correspondent tantôt aux grands dieux, tantôt à des divinités secondaires.

« L'habitant de la Chaldée lui-même, dit Dhorme, n'aurait pu citer les dieux aux multiples noms que recélaient les tablettes des temples et qui se pressaient sur les lèvres de l'incantateur, désireux de n'omettre aucun nom de ceux qui pouvaient l'aider dans sa lutte contre les puissances du mal. Pour plus de commodité, on groupait les dieux en grandes catégories, suivant qu'en eux ressortait plus vivement leur caractère d'êtres célestes ou d'être terrestres. Les premiers étaient les Igigi, les seconds les Anunnaki » *R A B*, pp. 108, 109.

75-76. Il a été déjà question du šedu XXV, 48-58 où le šedu, comme ici, est un génie placé près du mur d'un temple. Mais les deux passages présentent des différences importantes. Dans XXV, 48-58, le šedu est invoqué comme intercesseur, ici on fait appel à lui pour maudire et pour infliger des calamités. Il existait donc des šedu bienfaisants comme celui de XXV, 48-58, et des šedu malfaisants. De plus, dans XXV, 48-58 le lamassu et le šedu sont tous deux invoqués, tandis qu'ici on recourt, seulement au šedu, parce que les lamassu étaient seulement des génies bienfaisants. « A côté des bons šedu il y avait aussi les méchants šedu. Il semble au contraire que les lamassu ne descendaient du ciel que pour agir sur terre dans un sens favorable aux hommes. » Meissner, *B. u. A.*, II, p. 203.

La dernière différence entre les deux textes est relative au temple spécial. Dans le texte XXV, 48-58 c'est l'E Sagil, le temple de Marduk, à Babylone, tandis qu'ici le šedu est placé dans l'E Babbar, temple de Šamaš, ainsi que le prouve son écriture E UD. Deux temples du dieu solaire portaient ce même nom, l'un à Sippar et l'autre à Larsa. Le prologue du code y fait allusion II 29-31 et 34-36. Il n'est pas question ici de l'E Sagil, puisque Marduk, le dieu de ce temple ne figure pas parmi les divinités adjurées, tandis que Šamaš est adjuré par H d'envoyer à son ennemi les pires calamités XXVII, 14-40 ; il est « le grand juge des cieux et de la terre », le dieu du droit, qui, en cette qualité, conduit les hommes suivant le droit XXVII, 14-18 et XXIV, 85-86. De plus, ainsi qu'en témoigne le relief de la stèle, H devait beaucoup à Šamaš pour son code : il avait écouté son enseignement II 22-23 ; il en avait reçu les lois à titre de présent XXV, 97-98. Enfin H demande à Šamaš de faire resplendir son droit dans le pays XXIV, 84-88 et il lui confie le soin de récompenser ses successeurs qui consulteront son code avec une respectueuse attention XXVI, 14-15. Il était donc naturel que pour maudire les contempteurs de son code H ait fait appel au šedu de ce dieu.

82-83. L'auteur a énuméré les divinités qu'il adjure dans cette conclusion : les grands dieux des cieux et de la terre, la totalité des Anunnaki, et le šedu du temple de Šamaš. C'est à la fin de la phrase qu'il a placé le verbe suivi de son complément qui indique l'objet de son adjuration : « qu'ils maudissent d'une malédiction très funeste ».

Dans cette malédiction finale, l'auteur ne détaille plus les calamités appelées par cette malédiction ; il l'a fait suffisamment dans les adjurations précédentes. Aussi le verbe « maudire » est-il suivi de la formule générale « d'une malédiction funeste ou très funeste, *ma-ru-uš-lam*. Cet adjectif est employé dans l'adjuration à Šamaš « oracle de malheur » XXVII, 31-33.

77-81. šu-a-ti zêr-šu ma-zu šab-šu ni-ši-šu ù um-ma-an-šu

14° Enlil (Bel) 84-91

84-89. ir-ri-tim da-ni-a-tim (84, 85)

(ilu) Enlil (86)

i-na KA (pi)-šu ša la ut-ta-ak-ka-ru (87, 88)

li-ru-ur-šu-ma (89)

90-91. ar-ḫi-iš li-ik-šu-da-šu.

77-81. Si l'auteur ne spécifie pas les malédictions, il énumère tous ceux que doit toucher la malédiction générale, avec la préoccupation de n'oublier personne.

L'énumération suit une gradation descendante dans l'ordre des affections du prince contempteur du code. La malédiction l'atteindra d'abord « lui-même » *šu-a-ti*. Elle tombera ensuite sur *zêr-šu*, « sa semence, sa race », c'est-à-dire non seulement sur ses propres enfants, mais encore sur ses descendants, sur ses consanguins. Après sa propre personne et les membres de sa famille, un roi tient le plus à son pays *ma-zu*, non seulement au territoire, mais à tous ses habitants. Le rédacteur divise ceux-ci en trois catégories suivant encore l'ordre d'estime que le prince éprouve à leur égard. Ses guerriers, *šab-šu*, viennent naturellement en premier lieu. Par antithèse avec *šab-šu* « ses guerriers », *niše* doit désigner les civils. Ce mot très fréquent dans le code, signifie « gens ». Mais ici, le contexte, suggère qu'il est synonyme de *awilum* et qu'il désigne les « hommes libres ». Par *um-ma-an-šu*, nous entendons « son peuple, sa populace ». Sous ce nom sont compris les autres sujets que les hommes libres *niše*, *awile*, c'est-à-dire les *muškenum* et les esclaves. *Ummanum* signifie à la fois « armée » et « peuple ». Dans les textes XXVII, 24 et XXVIII, 14, le contexte suggère le premier sens, tout comme il réclame ici le second sens.

14° Enlil (Bel) 84-91

Ḫ termine les adjurations aux douze divinités, aux grands dieux du ciel et de la terre, à la totalité des Anunnaki et au šedu du temple de Šamaš, en confiant à Enlil le soin de les ratifier par sa propre malédiction 84-89 et de les exécuter promptement. Enlil avait déjà été adjuré longuement, immédiatement après Anu XXVI, 53-80. Mais Enlil est le maître des destinées et ses ordres sont irrévocables XXVI, 53-56 et XXVIII,

77-81. lui-même, sa race, son pays, ses guerriers, ses gens (hommes libres)
et son peuple (sujets autres que les hommes libres) !

14° *Enlil (Bel) 84-91*

84-89. qu'Enlil (86),
dont la bouche n'est pas changée (les ordres sont irrévocables) (87-88)
le maudisse (89)
par des malédictions éclatantes (84-85) !
90-91. et qu'elles en triomphent promptement !

87-88. Il était donc opportun de s'adresser une dernière fois à ce dieu pour que les malédictions aient un effet sûr et rapide.

Le passage final contient deux adjurations adressées à Enlil : l'une pour qu'il ratifie par une suprême malédiction toutes les malédictions sollicitées des autres dieux 84-89 et l'autre pour que l'exécution de toutes les calamités demandées assure le triomphe sur l'adversaire du code 90-91.

84-89. La première adjuration débute par un complément « par des malédictions éclatantes 84-85. Par souci de clarté, nous traduisons d'abord le sujet ; le complément se trouve ainsi rapproché de l'adjuration suivante dont il est le sujet.

87-88. Ici, sans répéter une troisième fois que Enlil fixait les destinées I 6-7 et XXVI, 54, H signale la conséquence de cette prérogative, à savoir que les ordres de ce dieu sont irrévocables. Il avait déjà fait allusion à ce privilège dans la première adjuration XXVI, 55-56, mais ici le mot « bouche » est substitué au terme « ordre » *ki-bi* du premier texte. Sur la stèle du Louvre, le mot « bouche » est écrit par le signe KA, auquel Thureau-Dangin donne la valeur idéographique *pi*. Or sur le fragment m. Bu 91-5-9-221, nous lisons *pi-i*. Par métonymie, ici la cause, « bouche », remplace l'effet « ordres ».

84-85. *Da-ni-a-tim* doit provenir de *dannum* « fort » ou de quelque racine similaire. Cette épithète désigne des malédictions terribles, ou plutôt, eu égard au contexte, des malédictions prononcées d'une voix éclatante : il s'agit en effet du maître des destinées, qui clame ses ordres irrévocables et toujours exécutés.

90-91. Hammourabi n'a plus, pour terminer l'épilogue de son code, qu'à demander au maître des destinées que les calamités souhaitées dans toutes ces malédictions, assurent le triomphe sur son adversaire. Les malédictions *ir-ri-tim* (84) sont le sujet de *li-ik-šu-da* (91).

L'adjuration à Šamaš est formulée de même : « que l'oracle de malheur de Šamaš en triomphe promptement » *ar-ḫi-iš li-ik-šu-zu* XXVII, 31-33.

Analyse du Code de Hammourabi

Prologue. Col. I-V 25

I. VOCATION DIVINE DE HAMMOURABI

A FAIRE LUIRE LE DROIT SUR BABYLONE ET SES PAYS VASSAUX. COL. I 1-49

1. Anu et Enlil assignèrent à Marduk la souveraineté sur tous les peuples et le rendirent grand parmi les dieux. I 1-15.
2. Ils conférèrent à Babylone la prééminence sur les autres pays et conférèrent à Marduk une royauté éternelle sur elle. 16-26.
3. Alors ils appelèrent Hammourabi pour faire luire le droit dans le pays, y faire régner la justice et y répandre le bonheur. 27-49.

II. PANÉGYRIQUE DE HAMMOURABI POUR SES ŒUVRES PIES SES QUALITÉS ET SES BIENFAITS ENVERS SES SUJETS I 50-V 13^a

1. Œuvres pies de Hammourabi envers les dieux, leurs villes et leurs temples.

- 1^o Enlil (Bel) — Nippur, Duranki — E Kur I 57-62.
- 2^o Enki (Ea) — Eridu — temple de l'Apsu 64-II 1 et Damgalnunna — offrandes éternelles IV 17-22
- 3^o Marduk — Babylone — E Sagil II 5-12
- 4^o Enzu (Sin) — Ur — E Kišširgal II 13-21
- 5^o Šamaš et Aja — Sippar, Larsa et cimetières — E Babbar E Babbar 22-36
- 6^o Ninni (Ištar) et Anu — Uruk — E Anna 37-47
Ninni — Isin — E Galmah 49-54
Ninni — Harsag kalama — grands sanctuaires 63-67
Ištar (Anunit) — Hallabi III 48-54
Ninni (éclairant sa face) IV 34-35
Ištar — Agadé — E Ulmaš IV 46-47
Ninni — Ninive — E Mišmiš 60-63
Ninni (favori de) V 13.
- 7^o Zamama — Keš — E Méteursag II 56-62
- 8^o Urra (Nergal) — Kutha — E Mešlam 69-III 6
- 9^o Tutu (Nabu) — Borsippa — E Zida III 10-15
- 10^o Uraš — Dilbat 18-26
- 11^o Mama — Keš 27-32
- 12^o Nintu (prodiguant les aliments pour) 33-35
- 13^o Ningiršu — Sirpula (Lagaš) — E Ninnu (temple des 50) 38-46
- 14^o Im (Adad, Ramman) — Bit Karkara — E Udgalgal 56-64
— — Adab — E Maḥ 65-69
— — Maškan-šabrim — E Mišlam IV 1-6
- 15^o Dagan — Méra, Tutul, et lieux de l'Euphrate 24-28
- 16^o Nin-azu (aliments sacrés pour) 36-37

17° Aššur (le lamassu de la ville d'Aššur) — Aššur 57-58

18° les grands dieux (s'humiliant devant les) 65-66.

2. Titres, prérogatives et qualités de Hammourabi.

A. Titres.

1° pasteur I 51 ; IV 45

2° roi I 63 ; II 13, 22 ; V 10

3° seigneur, prince des rois III 70 ; IV 23.

B. Prérogatives.

1° créé par Enzu (Sin)

2° petit frère de Zamama II 55-57

3° descendant de Sumulael, fils du puissant Sin-muballiṭ, IV 67-70

C. Qualités.

1° Intelligence, entendement, capacité I 63, II 22.

2° Valeur guerrière : II 2-4 (agresseurs des 4 régions) ; II 68 (boulevard contre lequel se brise l'ennemi) ; III 7-9 (buffle puissant renversant l'ennemi) ; III 47 (saisissant les ennemis) ; III 71-72 (guerrier sans rival) ; IV 59 (réduisant l'adversaire).

3° Puissance : IV 9-10 (ayant atteint toutes ses fins) ; V 10-12 (se faisant écouter des 4 régions).

4° Illustre, auguste III 13, 55 ; IV 32-33, 64.

5° Savant III 17

6° Humble devant les dieux III 19, IV 65-66.

7° Sage, profond III 36, IV 6-7

8° Parfait III 37.

3. Bienfaits à l'égard de ses sujets.

1° Protecteur du pays II 48

2° Soins de ses gens durant la disette IV 38-39

3° Affermissement de la paix pour ses sujets à Babylone IV 40-44

4° Réduction des adversaires IV 59

5° Gouvernement du peuple IV 59.

6° Législation IV 53

7° Bonheur procuré aux gens de Šumer et d'Akkad « soleil (Šamaš) faisant luire la lumière sur les gens de Šumer et d'Akkad » V 4-9

8° Puissance universelle « roi se faisant écouter des quatre régions » V 10-12

Les Lois. Col. V 26-col. XXIII.

I. Délits de sorcellerie §§ 1, 2.

1. Maléfice jeté injustement ayant causé la mort § 1

2. — — n'ayant pas causé la mort § 2

II. Délits d'ordre judiciaire § 3-§ 5

1. Faux témoignage dans un procès §§ 3, 4.

A. concernant la vie § 3

B. — les biens matériels § 4.

2. Changement de la sentence définitive d'un procès § 5.

III. *De la Propriété* § 6-§ 126

1. Attentats contre la propriété § 6-§ 25.

A. Vols au préjudice du temple, du palais ou d'un muškenum §§ 6, 8.

a. d'un bien quelconque § 6

b. d'un animal ou d'une barque § 8

B. Achat ou dépôt (d'une chose perdue ?) sans témoins ou sans contrat §-7

C. La Chose perdue § 9-§ 13.

I) La cause : Contestations, au sujet d'une chose perdue ou prétendue telle, entre le propriétaire soi-disant primitif, le possesseur actuel et le vendeur, réel ou fictif. § 9 (70-VII 17).

II) La Procédure § 9 (VII 18-37)

1) Devant les juges civils 18-29

2) Devant les juges du temple (les prêtres) 30-37

III) Les Sentences § 9 (38-47) — § 13.

1) en cas de culpabilité § 9 (38-47)-§ 11.

A) du vendeur § 9 (38-47)

B) du soi-disant acheteur § 10

C) du soi-disant propriétaire primitif § 11.

2) en cas d'éventualités rendant inapplicable la procédure II, §§ 12, 13.

A. mort du vendeur coupable. § 12

B. éloignement des témoins. 13.

D. Vol d'enfant en bas âge d'un homme libre § 14.

E. Fuite d'un esclave § 15-§ 20.

I) Esclave appartenant au palais ou à un muškenum §§ 15, 16

1) Châtiment de celui qui l'a fait sortir par la grande porte § 15

2) Châtiment de celui qui, l'ayant caché dans sa maison, ne l'a pas fait sortir à l'invitation du nagir § 16

II) Esclave appartenant à un maître quelconque, enfui à la campagne et saisi par un homme § 17-§ 20

1) Récompense pour la reconduite au maître § 17

2) Moyen de découvrir le nom du maître que l'esclave veut taire § 18

3) Châtiment pour retenue à son service dans sa maison § 19

4) Formalités pour se disculper au cas d'une nouvelle fuite § 20.

F. Perforations d'une maison § 21

G. La Razzia §§ 22-24.

a. Châtiment du coupable § 22

b. Indemnités à payer à la victime par la ville et le grand (chef), au cas où le brigand n'a pas été pris §§ 23, 24.

α pour les biens autres que les personnes § 23

β pour les personnes § 24.

H. Vol à l'occasion d'un incendie § 25

2. Des officiers et de leurs biens §§ 26-41.

A. Le redum et le ba'irum §§ 26-32.

a. Interdiction de se faire remplacer pour la marche dans une campagne du roi § 26

b. situation de prisonnier §§ 27-32.

I) Gestion du fief d'un redum ou d'un ba'irum et sa restitution au retour §§ 27-31

1) Cas où la gestion du fief et le paiement des redevances n'ont pas cessé avant la captivité §§ 27-29

2) Cas où la gestion du fief et le paiement de ses redevances avaient cessé avant la captivité §§ 30, 31.

II) Remboursement à un damqarum de la rançon d'un redum ou d'un ba'irum § 32.

B. Le dekum et le lubuttum §§ 33, 34.

a. Peine de mort pour délits dans le recrutement militaire § 33

b. peine de mort pour divers préjudices causés au redum § 34

C. Les Biens d'un redum, d'un ba'irum ou d'un naši biltim (collecteur d'impôts) §§ 35-41.

a. Le gros et le petit bétail donnés par le roi à un redum § 35

b. Le champ, le jardin et la maison d'un redum, d'un ba'irum ou d'un naši biltim §§ 36-41

I) vente §§ 36, 37

II) donation par document écrit à épouse et à fille — abandon pour dettes §§ 38, 39

III) vente à un damqarum ou à un détenteur d'un autre fief § 40

IV) échange avec somme supplémentaire à un homme libre (non feudataire) § 41.

3. De l'Agriculture §§ 42-66. . cf. §§ 253-260.

A. Des fermiers et des métayers §§ 42-47.

a. Sanctions pour diverses négligences §§ 42-44

I) n'avoir pas fait pousser le blé § 42

II) s'être abstenu de labourer § 43

III) avoir omis le défrichement d'un champ durant les trois années de bail § 44.

b. Le dommage causé à la moisson par un orage §§ 45, 46.

I) Il est entièrement supporté par le fermier, si le propriétaire a été payé antérieurement § 45

II) Il est partagé entre le propriétaire et le métayer, si celui-ci n'a pas encore effectué de paiement § 46.

c. La faculté de confier la culture à un tiers doit être laissée à un fermier ou à un métayer n'ayant pu se tirer d'affaire § 47

B. De l'acquittement des dettes par les agriculteurs §§ 48-52.

a. Ils en sont dispensés les années, où il y a pénurie de blé, à cause d'orage ou de sécheresse § 48

b. Ils peuvent se libérer en donnant à leur créancier une partie de la récolte d'un champ à cultiver, ou déjà cultivé §§ 49, 50.

c. Au cas où ils n'auraient pas pu se procurer de l'argent par la vente de leur récolte, il leur est loisible d'acquitter leurs dettes en nature § 51.

d. Si le cultivateur n'a pas fait pousser blé ou sésame, les conventions (§ 49, paiement avec la récolte d'un champ à cultiver) subsistent § 52.

C. Indemnités pour dommages causés à la récolte de champs voisins par inondations imputables à la négligence §§ 53-56.

a. rupture dans une digue dont l'entretien a été négligé §§ 53, 54.

I) cas où le damnificateur est solvable § 53

II) cas où il est insolvable § 54

b. Ouverture sans précautions d'un bassin §§ 55, 56

I) à l'époque de la moisson § 55

II) à une autre époque § 56.

D. Délits de pâturage : Berger faisant paître un champ sans l'autorisation de son propriétaire §§ 57, 58. Cf. §§ 261-267.

a. pendant la saison où le bétail va aux champs § 57

b. — — — où il doit être au parc § 58.

E. Jardins, vergers, palmeraies §§ 59-66

a. Amende pour arbre coupé sans autorisation § 59

b. Plantation d'un champ en jardin, verger §§ 60-63.

I) Conventions avec le jardinier §§ 60-61

1) hypothèse de l'achèvement de la plantation § 60

2) hypothèse de son inachèvement § 61

II) Sanctions pour l'inexécution du travail de plantation §§ 62, 63.

1) cas d'un champ cultivé § 62

2) cas d'un champ inculte § 63.

c. Fécondation d'une palmeraie §§ 64, 65

I) salaire du jardinier § 64

II) sanctions pour inexécution § 65.

d. Du paiement des dettes avec des fruits (dattes) d'un jardin § 66.

(Il est possible qu'un, deux, ou trois articles de la lacune se soient rapportés au droit agricole)

4. Des Maisons § 71 § 78 (1)

A. De l'achat des maisons § 71

Illicite quand il s'agit d'un fief, licite dans les autres cas § 71.

B. De la location des maisons § 78

Propriétaire voulant renvoyer, avant l'expiration du bail, un locataire ayant payé le loyer de toute l'année § 78.

5. Du prêt à intérêt §§ 89-96

A. Les taux légaux des prêts en blé et en argent § 89

B. Possibilité pour un emprunteur, dépourvu d'argent de payer, en blé et au taux ordinaire, les intérêts d'un prêt en argent § 90 cf. §§ 48-52

C. Interdiction de majorer le taux légal, sous peine de perte totale § 91.

D. Sanctions contre les divers moyens frauduleux que peut prendre le damqarum pour majorer ses intérêts §§ 92-95

a. mensonge relatif à la perception des intérêts § 92

b. omission de la déduction des acomptes § 93

c. diminution de la quantité dans la livraison, son augmentation dans la réception § 94

d. prêt fait un jour où le contrôle ne fonctionnait pas § 95.

E. Faculté accordée au débiteur, dépourvu de blé ou d'argent, d'acquitter une dette de blé ou d'argent avec tout autre bien § 96

6. Les Sociétés §§ 98, 99

A. § 98

B. Partage des Sociétés § 99

7. Le contrat de commission §§ 100-107

A. Damqarum confiant de l'argent à un Šamallum pour en retirer des profits en des voyages §§ 100-103.

a. cas où le samallum a retiré des profits § 100

b. cas où il n'a pas pu en retirer § 101

(1) Nous donnons ce titre à ce paragraphe parce que les lois §§ 71 et 78 se rapportent aux « maisons ». Évidemment d'autres lois contenues dans la lacune devaient aussi traiter ce même sujet. Il est inconcevable en effet que le C. H., qui traite si longuement de la propriété, n'ait consacré que peu de lois aux maisons, qui constituent une des meilleures sources de revenus. Les maisons sont un des principaux objets des contrats de la I^{re} dyn. babylonienne. Si les fragments de la lacune du code, qui ont été retrouvés, ne nous livrent pas toute la législation du C. H. sur les maisons, ils suffisent à nous prouver que H avait traité des deux principales questions concernant les maisons, leur vente et leur location. Malheureusement les seuls § 71 et § 78 ne nous présentent pas de législation complète sur la vente et la location des maisons.

- c. cas où le šamallum, ayant reçu de l'argent à titre de faveur, a subi du dommage § 102
- d. cas où, durant le voyage, le šamallum a été dépouillé par un ennemi § 103
- B. Damqarum confiant au Šamallum des denrées pour les vendre sur place §§ 104, 105.
 - a. Le šamallum doit inscrire l'argent de la vente, le verser au damqarum et prendre la quittance du versement § 104
 - b. Cas où le šamallum a omis de prendre cette quittance § 105
- C. Contestations entre damqarum et šamallum §§ 106, 107
 - a. Contestation injustifiée du šamallum sur la réception de l'argent § 106
 - b. Contestation injustifiée du damqarum au šamallum sur la remise de l'argent ou des denrées § 107
- 8. Débits de boissons fermentées §§ 108-111.
 - A. En cas de paiement en blé d'une boisson fermentée, défense de refuser ou d'amoindrir la qualité § 108
 - B. Devoir de livrer les émeutiers formant une ligue § 109
 - C. Défense à la prêtresse d'ouvrir une taverne ou d'y entrer § 110
 - D. Tarif de la boisson *ušakanu* prise à crédit § 111
- 9. Le porteur infidèle § 112
- 10. Du créancier §§ 113-116.
 - A. Du créancier se payant lui-même sur un amas de blé, à l'insu du débiteur § 113
 - B. Le Nipu et le niputum §§ 114-116 (*nipu : créancier ayant pris une personne en gage; niputum : la personne prise en gage*) cf. § 241 (bœuf pris en gage).
 - a. sanction contre le nipu sans droit § 114
 - b. cas de mort du niputum dans la maison du nipu §§ 115, 116
 - I) mort naturelle § 115
 - II) mort causée par de mauvais traitements d'un niputum, fils d'homme libre § 116
- 11. De la livraison à la contrainte pour cause de dettes §§ 117-119.
 - A. membres de la proche famille du débiteur § 117
 - B. esclaves §§ 118, 119.
 - a. droit du damqarum (créancier) de vendre un ou une esclave lui ayant été livré pour la contrainte § 118
 - b. devoir du débiteur de racheter l'esclave lui ayant enfanté des enfants et vendue à un damqarum § 119.
- 12. Dépôts §§ 120-126.
 - A. Blé emmagasiné dans le grenier d'autrui §§ 120, 121.
 - a. Déchet, vol, contestations § 120
 - b. tarif annuel § 121

B. Dépôts d'argent, d'or ou de toute autre chose §§ 122-126.

a. formalités pour la mise en dépôt § 122

b. Contestations de la part du dépositaire §§ 123, 124.

I) cas où le dépôt a été fait sans les formalités § 123,
cf. § 7.II) cas où le dépôt a été fait avec la seule formalité des
témoins § 124

c. Vol du dépôt §§ 125, 126.

I) véritable et comprenant aussi le bien du dépositaire
§ 125II) faux ou exagéré et ne comprenant pas le bien du
dépositaire § 126IV. *De la Famille* §§ 127-195.

1. Les Époux §§ 127-177.

1^o Calomnie d'une prêtresse ou d'une épouse § 127, cf. § 132.2^o Nécessité d'un contrat pour la validité du mariage § 1283^o Adultère d'une épouse ou d'une fiancée §§ 129-132.

A. Effectif §§ 129, 130

a. avec le consentement de l'épouse § 129

b. Viol d'une épouse vierge et habitant la maison
paternelle (d'une fiancée), § 130

B. Accusation d'adultère §§ 131, 132.

a. provenant du mari § 131

b. émanant de la rumeur publique § 132, cf. 127

4^o Nouveau mariage d'une épouse de captif ou de fuyard
§§ 133-136

A. Épouses de captifs §§ 133-135.

a. cas de l'existence de moyens de subsistance
dans la maison du mari captif §§ 133^a
et 133^b.I) Défense de contracter un nouveau
mariage § 133^aII) Sanction pour violation de cette loi
§ 133^bb. cas du manque de moyens de subsistance
dans la maison du mari captif §§ 134, 135I) Un nouveau mariage est autorisé
§ 134II) Ligne de conduite au retour du mari
captif § 135B. Épouses des déserteurs par haine de leur ville § 136
(nouveau mariage autorisé et permanent).

5° Divorce §§ 137-143.

A. Voulu par l'homme §§ 137-141.

a. femme irréprochable §§ 137-140

I) L'homme a un droit arbitraire au divorce
§ 137, ll. 74-80

II) La femme a des obligations et des compensations §§ 137 (81-VII 13)-140

1) si elle a procuré des enfants § 137
(81-VII 13).2) si elle n'a pas procuré d'enfants
§§ 138-140.A) mariage avec *tirhatum* § 138B) — sans *tirhatum* §§ 139, 140

a) mari homme libre § 139

b) — *muškemum* § 140b. femme répréhensible voulant sortir de la maison
de son mari § 141à son gré le mari peut répudier cette femme sans
contracter d'obligations à son égard ou la
garder comme esclave

B. Voulu par la femme §§ 142, 143

a. femme irréprochable et mari coupable § 142

b. femme coupable § 143

6° De la concubine §§ 144-147

A. Les droits du mari, ayant une épouse de premier rang,
par rapport à un mariage avec une *šugelum* §§ 144, 145.a. cas où l'épouse a pris l'initiative de donner à son
mari une concubine esclave (*amtum*) qui a
procuré des enfants § 144, cf. § 119b. cas où l'épouse restée stérile n'a pas fourni à son
mari une concubine esclave § 145.B. Rivalité entre la concubine esclave (*amtum*) et sa
maîtresse § 146, 147

a. cas où la concubine a enfanté § 146

b. cas où elle est demeurée stérile § 147.

7° Épouse atteinte de maladie §§ 148, 149

A. Le mari est autorisé à prendre une autre épouse § 148^aB. L'épouse, à son gré, peut vivre dans la maison de son
mari ou aller avec sa *šerigtlu* (dot) dans la maison de
son père §§ 148^b, 149.8° De la jouissance et de la transmission par une épouse du présent
reçu de son mari § 150

9° Responsabilité des époux pour leurs dettes §§ 151, 152

A. Antérieures au mariage § 151.

a. Dettes du mari § 151^a (ll. 26-44)

La femme n'est insaisissable qu'autant qu'elle s'est fait délivrer par son mari une tablette stipulant la chose.

b. Dettes de la femme § 151^b (ll. 45-51)

Le mari est toujours insaisissable.

B. Postérieures au mariage § 152.

Les deux époux doivent rembourser.

10° Conjugicide accompli par l'épouse § 153

11° Incestes §§ 154-158

A. D'un père avec sa fille § 154

B. D'un père avec la fiancée (*Kallatum*) de son fils §§ 155, 156.

a. déjà connue par le fils § 155

b. pas encore connue par le fils § 156.

N. B. (*Les droits acquis par les fiançailles babyloniennes sont intermédiaires entre ceux que nos législations modernes accordent aux fiançailles d'une part et au mariage d'autre part.*)

C. D'un fils avec sa mère § 157

D. D'un fils avec la femme de son père l'ayant élevé (sa belle-mère) § 158.

12° Renoncement au mariage après les donations du biblum et de la tirhatum (fiançailles babyloniennes) §§ 159-161

A. par le fiancé § 159

B. par le futur beau-père §§ 160, 161

a. de sa propre inspiration § 160

b. à cause de la calomnie d'autrui § 161

13° Héritage §§ 162-174.

A. De l'épouse §§ 162-164.

a. ayant enfanté § 162

b. n'ayant pas procuré d'enfants §§ 163, 164 (1).

I) quand la tirhatu a été restituée au mari § 163

II) quand la tirhatu n'a pas été restituée au mari § 164.

B. Du père §§ 165-172.

a. les enfants de l'épouse §§ 162-169.

(1) Les lois §§ 163, 164, qui prouvent la supériorité de la *serigtu* ou dot sur la tirhatu, constituent un bon argument contre la conception du mariage babylonien comme un achat de la femme.

Héritage à parts égales, sauf les particularités suivantes :

- I) part supplémentaire de l'enfant préféré § 165
 - II) jeune frère pour lequel le père n'avait pas encore pris d'épouse § 166
 - III) enfants d'épouses successives (frères germains) § 167
 - IV) exhérédation d'un enfant par son père §§ 168, 169 (Droits du père pour l'exhérédation)
- b. les enfants de la concubine esclave (*amtum*) §§ 170, 171^a (l. 77)
- I) cas où les enfants ont été adoptés par leur père § 170
 - II) cas où ils n'ont pas été adoptés par leur père § 171^a
- c. La veuve §§ 171^b, 172^a, 172^b, 172^c.
- I) cas où son mari lui avait donné un nudunnu § 171^b
 - II) cas où elle n'avait pas reçu de nudunnu § 172^a (l. 15)
 - III) cas où les enfants font des difficultés pour la cohabitation § 172^b (ll. 16-26)
 - IV) cas où de son plein gré elle quitte la maison de son mari pour se remarier § 172^c (ll. 27-40.)
- C. De la mère remariée §§ 173, 174
- a. cas d'enfants nés du nouveau mariage (frères utérins) § 173.
 - b. cas de l'absence d'enfants dans le nouveau mariage § 174.

14° Mariage d'un esclave du palais ou de muškenum avec une fille d'homme libre §§ 175, 176.

A. Condition libre des enfants § 175

B. Héritage des biens, à la mort de l'esclave du palais ou de muškenum § 176

- a. cas où la fille d'homme libre a apporté une šeriquu § 176^a (-XIV, 9)
- b. cas où elle n'a pas apporté de šeriquu § 176^b (XIV, 10)

15° Le nouveau mariage d'une veuve ayant des enfants en bas âge § 177

Il n'est autorisé que moyennant l'accomplissement de l'éducation des enfants et de formalités pour la conservation de la fortune héritée de leur père.

2. Les Enfants §§ 178-195.

1° La šeriquu (dot) des filles §§ 178-184.

- A. La prêtresse, mariée ou femme publique §§ 178-180
 - a. cas où son père lui a donné une šeriquu §§ 178, 179.
 - I) sans document scellé l'autorisant à léguer § 178
 - II) avec un document scellé l'autorisant à léguer § 179.
 - b. cas où le père n'a pas donné de šeriquu § 180
- B. L'hiérodoule (qadištu, zermašitu) à laquelle son père n'a pas donné de šeriquu § 181
- C. La prêtresse de Marduk à laquelle son père n'a pas donné de šeriquu § 182.
- D. La šugetum §§ 183, 184.
 - a. cas où son père lui a donné une šeriquu et l'a livrée à un mari § 183
 - b. cas où son père n'a pas fait cela § 184.

2° Les enfants adoptifs §§ 185-193

- A. De la réclamation des enfants adoptifs par leurs parents §§ 185-190
 - a. cas l'excluant §§ 185-188
 - I) pleine adoption d'un enfant en bas âge et soin de son éducation § 185 — sauf le cas d'adoption par violence § 186
 - II) fils d'un favori ou d'une courtisane § 187
 - III) enfant élevé par un artisan qui lui a appris son métier § 188
 - b. cas l'autorisant §§ 189, 190
 - I) élève auquel l'artisan n'a pas appris son métier § 189
 - II) défaut de pleine adoption d'un enfant pris en bas âge et ayant été élevé § 190
- B. Renvoi d'un fils adoptif : cause et conditions § 191
- C. Châtiments d'un fils de favori ou de courtisane pour fautes envers ses parents adoptifs §§ 192, 193.
 - a. reniement § 192.
 - b. abandon pour retourner à la maison de ses vrais parents § 193

3^o Châtiments §§ 194, 195.

A. la nourrice ayant causé la mort de son nourrisson pour avoir, à l'insu de ses maîtres, nourri un autre enfant
§ 194

B. l'enfant ayant frappé son père § 195.

V. Code pénal pour différents dommages produits par des coups. §§ 196-214

1. Œil crevé ou os brisé §§ 196-199.

A. d'un homme libre §§ 196, 197

a. œil crevé § 196

b. os brisé § 197

B. d'un muškenum § 198

C. d'un esclave d'homme libre § 199

2. Dents cassées §§ 200, 201

A. d'un homme libre § 200

B. d'un muškenum § 201

3. Coups à la tête (joue, cerveau) §§ 202-205

A. entre hommes libres §§ 202, 203

a. cas où la victime est d'une condition supérieure à celle de l'agresseur § 202

b. cas où il y a égalité de condition entre la victime et l'agresseur § 203.

B. entre muškenum § 204

C. esclave ayant frappé la joue d'un homme libre § 205

4. Blessures ou mort causées involontairement dans une rixe par un homme libre §§ 206-208

A. Blessures § 206

B. Mort §§ 207, 208.

a. d'un homme libre § 207

b. d'un muškenum § 208

5. Avortement et mort causés par les coups d'un homme libre §§ 209-214

A. Fille d'homme libre §§ 209, 210

a. avortement § 209

b. suivi de mort § 210

B. Fille d'un muškenum §§ 211, 212

a. avortement § 211

b. suivi de mort § 212

C. Esclave d'homme libre (concubine ?) §§ 213, 214

a. avortement § 213

b. suivi de mort § 214

VI. Honoraires et pénalités professionnels §§ 215-240

1. Le médecin §§ 215-233.

A. Opérations avec le couteau de bronze §§ 215-220.

a. En cas de réussite, honoraires §§ 215-217

I) pour un homme libre § 215

II) pour un muškenum § 216

III) pour un esclave d'homme libre § 217

b. En cas d'insuccès (mort ou perte des yeux), châtiments §§ 218-220

I) pour un homme libre § 218

II) pour un esclave de muškenum §§ 219, 220

1) au cas de sa mort § 219

2) au cas de la perte de ses yeux § 220

B. Guérisons de fractures ou de nerfs (tendons) douloureux, honoraires §§ 221-223

a. pour un homme libre § 221

b. pour un fils de muškenum § 222

c. pour un esclave d'homme libre § 223

2. Le vétérinaire ayant fait une opération grave à un bœuf ou à un âne §§ 224, 225.

A. En cas de succès, honoraires § 224

B. En cas d'insuccès et de mort de l'animal, amende à payer § 225.

3. Gallabum (tondeur, barbier) ayant rasé, sans l'autorisation du maître, la marque d'un esclave inaliénable §§ 226, 227.

A. de sa propre initiative § 226

B. trompé par autrui § 227.

4. Le bâtisseur §§ 228-233.

A. Honoraires pour la construction d'une maison § 228

B. Écroulement de la maison ou d'un mur §§ 229-233

a. Écroulement de la maison §§ 229-232.

I) Châtiments pour les divers accidents ainsi occasionnés §§ 229-232^a

1) mort du propriétaire § 229

2) mort du fils du propriétaire § 230

3) mort de son esclave § 231

4) perte de ses biens § 232^a (ll. 82-86)II) Obligation de rebâtir à ses frais la maison écroulée § 232^b (ll. 87-92)

b. écroulement d'un mur § 233

5. Le batelier §§ 234-240.

A. Construction d'un bateau §§ 234, 235.

a. solide, prix § 234

b. pas solide, responsabilité § 235.

B. Conduite des bateaux §§ 236-240.

a. perte, par la négligence de batelier, d'un bateau loué §§ 236, 237

I) louage d'un bateau à un batelier § 236

II) louage d'un batelier et d'un bateau § 237

b. renflouage du bateau d'un homme par le batelier l'ayant fait couler § 238

c. salaire annuel d'un batelier loué § 239.

d. collision de deux bateaux ayant pour effet d'en couler un avec sa charge § 240.

VII. Des bœufs pris en gage, ou loués §§ 241-249.

1. Du bœuf pris indûment en gage § 241, cf. §§ 114-116.

2. De la location des bœufs §§ 242-249

A. Tarifs de la location pour un an §§ 242-243.

a. bœuf devant être placé en arrière (d'un attelage en flèche) § 242

b. jeune bœuf devant être placé en avant § 243

B. Mort ou Mutilations §§ 244-249

a. tué par un lion § 244.

b. mort par suite de négligence ou de coups § 245

c. pied brisé, nerf de la queue coupé § 246

d. œil crevé § 247

e. corne brisée, queue coupée, museau endommagé § 248

f. frappé par un dieu § 249 cf. § 266 et Exode XXII 14^b.

VIII. Le bœuf ayant causé une mort humaine par des coups de corne §§ 250-252

1. Cas où la responsabilité du propriétaire est dégagée à cause de son ignorance § 250

2. Cas où la responsabilité du propriétaire est engagée à cause de sa connaissance du vice de son bœuf §§ 251, 252.

A. Cas de la mort d'un fils d'homme libre § 251

B. Cas de la mort d'un esclave d'homme libre § 252

IX. Des ouvriers agricoles §§ 253-260.

1. Code pénal pour divers délits commis par des ouvriers loués pour cultiver des champs et pourvus des bœufs et des instruments nécessaires à cette tâche §§ 253-256.

- A. Vol flagrant de grain ou de fourrage § 253
- B. Épuisement avec le *aldum* des bœufs § 254
- C. Louage des bœufs du loueur, vol de ses semences, son champ laissé improductif § 255.
- D. Cas d'insolvabilité de l'ouvrier cause du préjudice § 256

2. Tarifs de location de divers ouvriers agricoles §§ 257, 258.

- A. Moissonneur ou laboureur § 257
- B. Bouvier (ou : batteur sur l'aire) § 258

3. Pénalités pour vols d'instruments §§ 259, 260 cf. §§ 53-56.

- A. *sakiéh* § 259
- B. *chadouf* ou charrue § 260

X. Du Pâtre §§ 261-267 (cf. 57, 58)

1. Salaire annuel § 261

2. Responsabilité §§ 263-267.

- A. pour le bétail au pâturage §§ 263-265
 - a. bœuf ou âne laissé échapper § 263
 - b. diminution du bétail et de la reproduction § 264
 - c. Ventes frauduleuses § 265
- B. pour le bétail parqué §§ 266, 267
 - a. cas de force majeure § 266, cf. §§ 249, 244.
 - b. cas de négligence lors d'une maladie contagieuse § 267

XI. Tarifs de locations variées §§ 268-277.

1. Animaux pour fouler §§ 268-270

- A. Bœuf § 268.
- B. Ane § 269
- C. Jeune animal (bouvillon, ânon) § 270

2. Chariots §§ 271, 272.

- A. avec bœufs et conducteur § 271
- B. chariot seul § 272

3. Mercenaire § 273

4. Artisans divers § 274

5. Bateaux §§ 275-277

XII. Des Esclaves §§ 278-282.

1. Résiliation de la vente §§ 278-281

- A. Cas d'une maladie des membres (paralyse, épilepsie) survenue avant l'expiration d'un mois de service § 278.

- B. Cas d'une réclamation quelconque de la part de l'acheteur § 279
- C. Cas d'un esclave vendu à l'étranger, revenu au pays de son ancien maître et reconnu par lui §§ 280, 281.
 - a. quand le pays de l'ancien maître est la patrie de l'esclave § 280
 - b. quand le pays de l'ancien maître ne l'est pas § 281
- 2. Reniement par un esclave de son maître § 282.

ÉPILOGUE. Col. XXIV_r-XXVIII_r

Titre, auteur et Bienfaits du Code XXIV_r 1-8

I. AUTOPANÉGYRIQUE DE HAMMOURABI XXIV 9-XXV_r 2

- 1. Éloge général du roi XXIV_r 9-21.
- 2. Les bienfaits procurés à ses peuples XXIV_r 22-78
 - A. Délivrance des ennemis 22-39
 - B. Fonctions de pasteur 40-58
 - C. Législation défendant le faible et établissant la justice 59-78
- 3. Conclusion 79-XXV_r 2
 - A. Transcendance de Hammourabi 79-83
 - B. Vœux en faveur de sa loi, de ses reliefs et de son nom 84-XXV_r 2

II. EXHORTATIONS XXV_r 3-XXVI_r 1

- 1. A l'homme se trouvant dans un cas embarrassant XXV_r 3-58
 - A. qu'il consulte la stèle de Hammourabi 3-19
 - B. qu'il fasse ensuite à haute voix l'éloge de Hammourabi 20-40
 - C. qu'il prie en sa faveur Marduk et Šarpanit 41-58
- 2. A ses successeurs XXV_r 59-94
 - A. qu'ils ne modifient en rien ses décrets et qu'ils n'effacent pas ses reliefs 59-74.
 - B. qu'ils consultent les décrets inscrits sur sa stèle pour bien gouverner le pays, y établir la justice et y faire régner la prospérité 75-94
- 3. Conclusion. Éloge de Hammourabi comme roi du droit 95-XXVI_r 1.

III. ADJURATIONS ADRESSÉES AUX DIVINITÉS

D'INTERVENIR PAR DES BÉNÉDICTIONS OU DES CHATIMENTS XXVI_r 2-XXVIII_r

- 1. Šamaš est adjuré d'intervenir pour bénir tout successeur de Hammourabi qui prendra en considération sa stèle et respectera son image XXVI_r 2-17
- 2. Douze divinités sont adjurées d'intervenir pour maudire et châtier tout contempteur du Code XXVI_r 18-XXVIII_r 69

A. Les crimes devant faire encourir les châtements divins XXVI, 18-44

B. Les Douze divinités adjurées : rappel de leurs prérogatives, mention de leurs faveurs pour Hammourabi et calamités sollicitées de leur puissance. XXVI 45-XXVIII, 69

1° Anu XXVI, 45-52.

2° Enlil (Bel) 53-80

3° Ninlil (Bêlit) 81-97

4° Enki (Ea) 98-XXVII, 13

5° Šamaš 14-40

6° Enzu (Sin) 41-63

7° Im (Hadad, Ramman) 64-80.

8° Zamama 81-91

9° Innina, Ninni (Ištar) 92-XXVIII, 23

10° Nergal 24-39

11° Nintu 40-49

12° Ninkarrak 50-69

C. Conclusion XXVIII, 70-91

a. les grands dieux du ciel et de la terre, tous les Anunnaki et le šedu de l'E Babbar sont adjurés de maudire le coupable et tous ceux qui le touchent 70-83

b. Enlil (Bel) est adjuré de consacrer toutes ces malédictions en les rendant irrévocables et en leur assurant une prompte exécution 84-91

TABLE DES RÉFÉRENCES
du Code de Hammourabi à la Bible
dans le Commentaire

Prologue.

Colonne I.	16-26.	Ps. VIII 2, CXLVIII 5
	27-28.	Isaïe VI ; Jérém. I
	29-30.	Isaïe IX 5
	31.	Gen. XLII 18 ; Job I, 1 ; Exo. XVIII 21 ; Is. XI 2, 3 ; Prov. I 7
	32-39.	Ps. LXXI 1, 2, 12-14 ; Is. XI 3-5
	51.	Ps. XXIII ; LXXVIII 71-72 ; Jean X 11-16
Col. II.	23.	Ps. LXXXIV
	60-62.	Gen. XI 4
Col. IV.	24-28.	Jug. XVI 23 ; I Sam. V 2-7
	60-63.	I Mach. X 83 ; XI 4 ; Gen. X 11, 22
	67-68.	Math. I ; Luc III 23-38

Lois.

§ 6.	I Rois XXI 1 ; II Rois XX 18 ; Is. VI 1 ; XXXIX, 7 ; XLIV 28 ; LVI 6
§ 20.	Gen. XIV 22
§ 21.	Osée IV 2 ; Job. XXIV 6 ; Ezéch. VIII 8 ; XII 5, 7, 12 ; Jean X 1 ; Mat. VI 19
§ 24.	Gen. I 20 ; VI 17 ; Ecclés. III 21
§ 25.	I Jean II 16
§ 34.	Gen. XIV 21
§ 58.	Job XXI 21 ; Jean V 2 ; X 1, 2 ; Néh. III 1, 31 ; XII, 39
§ 96.	Exo. XXX 3 ; II Sam. XXV 26
§ 101.	Math. XXV
§ 117.	Exo. XXI 2
§ 119.	Gen. XVI 1-4, 6 ; XXX 3-5, 9-11 ; XXI 10-12
§ 125.	Exo. XXII 6-7 ; Osée IV 2 ; Math. VI 19
§ 129.	Exo. XX 14 ; Deut. V 18 ; XXII 22 ; Lévi XVIII 20 ; XX 10
§ 130.	Gen. XIX 8, 14 ; Jug. XV 1, 2, 6 ; XIV 10, 20 ; XIX 5 ; I Sam. XVIII 18 ; XXII 14 ; Néh. VI 18 ; XIII 28 ; Isaïe LXI 10 ; LXII 5 ; Jérém. VII 34 ; XVI 9 ; XXV 10 ; XXXIII 11 ; Joel II 16 ; Deut. XXII 23-27
§ 137.	Deut. XXIV 1 ss.
§ 138.	Gen. XXXIV 12 ; Exo. XXII 15, 16 ; I Sam. XVIII 25 ; Gen. XXXI 14-16

- § 142. Deut. XXIV 1-4
- § 144. Gen. XVI 1-4; XXX 3-5, 9-13, 17-21; XXV 1-6; XXII 24;
XXXVI 12; Jug. VIII 31, XIX ss; II Sam. III 7;
V 13; XV 16; XVI 21; Exo. XXI 7-11; Jug. IX 18;
Gen. XXIX 32-36
- § 145. Gen. XXV 1-6.
- § 146. Gen. XVI 4-9; XXI 9-13; Exo. XXI 5-6
- § 147. Exo. XXI 5-6
- § 150. Gen. XXXVI
- § 154. Gen. IV 1, 16, 25; XXIV 16; XXXVIII 26; I Sam. I 19
I Rois I 4; Gen. XXXIX
- § 155. Lev. XX 12; Deut. XXII 23-30
- § 156. Deut. XXII 25-27, 28-29, 30; Gen. XXXV 22; XLIX 4;
Lév. XVIII 8; XX 11; Exo. XXII 15-16
- § 157. Lev. XVIII 7-9; XX 11; Gen. XXXV 22, XLIX 4
- § 158. Lev. XVIII 8; XX 11; Deut. XXIII 1; Gen. XXXV 22;
XXX 1-8; XLIX 4
- § 159. Gen. XXXIV 12
- § 165. I Rois. XX 6; Ezé. XXIV 16, 21, 25; Sam. II 4; Sir.
XXVI 27; XLIV 12; I Jean II 16
- § 169. Deut. XXI 18-21
- § 170. Gen. XXX 9
- § 171^a. Gen. XXI 8-13
- § 184. Gen. XXI 10-12; Jug. XI 1-2
- § 187. II Rois XXV 8; Jer. LII 12; Gen. XXVIII 15, 21, 22;
Deut. XXIII 18-19
- § 193. Exo. II 5-10; Gen. XXXVIII; Deut. XXV 5-10; Ruth
- § 195. Exo. XXI 15-17; XX 12; Lev. XX 9; Deut. V 16
- § 196. Exo. XXI 12-32; Gen. IV 23, 24
- § 197. Ps. II 6; Job XLI 4
- § 199. Exo. XXI 26-27, 2-9
- § 200. Exo. XXI 27
- § 201. Exo. XXI 18-19
- § 206. Exo. XXI 18-21
- § 207. Nomb. XXXV 19 ss; Deut. XIX 6, 12; Jos. XX 3, 5, 9;
II Sam. XIV 14; Exo. XXI 12-14; Deut. IV 41 ss;
XIX 1; Nomb. XXXV 13; Jos. XX 1-6
- § 208. Exo. XXI 20, 18-19, 26-27
- § 209. Exo. XXI 22-23
- § 210. Exo. XXI 23
- § 226. Exo. XXI 6
- § 227. Exo. XXI 5-6; I 14
- § 228. Exo. V 7-16; Gen. XI, 3-5
- § 241. Exo. XXII 26-27
- § 244. Exo. XXII 12; Amos III 12
- § 245. Exo. XXI 33-36
- § 249. Exo. XXI 9-12, 13-14; 28-32
- § 250. Exo. XXI 2-11, 12-XXII 16; Deut. III 11; XVII 5;
XXII 21, 24; Exo. XIX 13

§ 251.	Exo. XXI 31
§ 252.	Exo. XXI 32
§ 253.	Gen. XXXIX 20
§ 258.	Deut. XXXV 4
§ 261.	Amos I 1
§ 263.	Exo. XXII 9-12
§ 266.	Jean X; Nomb. XXXII 16, 24, 36; Soph. II 6, Exo. XXII 6-12
§ 268.	Deut. XXV 4
§ 280.	Exo. XXI 8; Gen. VI 12

Épilogue.

Col. XXIV _r 33-34.	Is XL 6
35-37.	Jer. XXV 31; XXXIII 12; Gen. XXXIX 2 2; XLIX 9
42-43.	Jean X 1-6; Ps. XXIII
44-45.	Gen. XLIX 10
49-52.	Luc XV 5
57-58.	Ps. XXIII 4
61-62.	Exo. XXII 22-23, Deut. X 18; XIV 29; XVI 11, 14; XXIV 19-21; XXVI 12 ss; Isaïe I 17-23; IX 16; X 2; Jér. VII 6; XXII 3; Job XXI 17; XX 9; XXIV 3
63-66.	Gen. IV 6
67-69.	Gen. I 6-8
Col. XXV _r 20-24.	Deut. XXXII 6; Is. LXIII 8, 16; Jer. III 4; Osée XI 1; Malachie I 6; II Sam. VII 14; Luc XI 2; XII 30; Math. VI 9, 14, 15, 32; Marc. XI 25; Jean I 12; Gal IV 4-8; Rom. VIII 14-17
25-27.	Rom. XII 1
Col. XXVI _r 11-15.	Gen. XLIX 10
23-24.	Deut. XXVII, 13-26
93-94.	Lev. XVII 10-14; Gen. IX 4; Ps. XXII 15
102.	Gen. II 19 ^b
103-Col. XXVII _r 1	Exo. XX 12; Deut. V 16; VI 2; XXV 15
Col. XXVII _r 2-4.	Prov. XXIII 12; Job XII 11; XXXIV 3; Jer. VI 10 Ezech. III 10
59-63.	Job I 6-8, 12; Zach. III
60-71.	Gen. II 5, 6, 10; VII 11
Col. XXVIII _r 40-43.	II Mach. VII 21-23

100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
841
842
843
844
845
846
847
848
849
850
851
852
853
854
855
856
857
858
859
860
861
862
863
864
865
866
867
868
869
870
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900
901
902
903
904
905
906
907
908
909
910
911
912
913
914
915
916
917
918
919
920
921
922
923
924
925
926
927
928
929
930
931
932
933
934
935
936
937
938
939
940
941
942
943
944
945
946
947
948
949
950
951
952
953
954
955
956
957
958
959
960
961
962
963
964
965
966
967
968
969
970
971
972
973
974
975
976
977
978
979
980
981
982
983
984
985
986
987
988
989
990
991
992
993
994
995
996
997
998
999
1000

TABLE DES PASSAGES DE LA BIBLE

cités dans le Commentaire du Code de Hammourabi

Genèse	I. 6-8.	Col. XXIV _r	67-69
	20.		§ 24
	II. 19 ^b	Col. XXVI _r	102
	IV. 1, 16, 25.		§ 150
	5-6.	Col. XXIV _r	63-66
	VI. 12.		§ 280
	17.		§ 24
	VII. 11.	Col. XXVII _r	68-71
	IX. 4.	Col. XXVI _r	93-94
	X. 11-12.	Col. IV	60-63
	XI. 3-5.		§ 228
	4.	Col. II	62-64
	XIV. 21.		§ 34
	22.		§ 20
	XVI. 1-4.	§§ 119,	142
	4-9.		§ 145
	6.		§ 119
	XIX. 8, 14.		§ 130
	XXI. 8-13.		§ 171 ^a
	9-13.		§ 146
	10-12.	§§ 119,	184
	XXII. 24.		§ 144
	XXIV. 16.		§ 154
	XXV. 1-6.	§§ 144,	145
	XXIX. 2.	Col. XXIV _r	35-37
	32-36.		§ 144
	XXX. 1-8.		§ 158
	3-5, 9-11.		§ 119
	9.		§ 170
	3-5, 9-13, 17-21.		§ 144
	XXXI. 14-16.		§ 138
	XXXIV. 12.		§ 138
	XXXV. 22.	§§ 156, 157,	158
	XXXVI.		§ 158
	12.		§ 144
	XXXVIII.		§ 193
	15, 21-22.		§ 187
	26.		§ 154
	XXXIX.		§ 154
	20.		§ 253

XLIX. 4.	§§ 156, 157, 159
9.	Col. XXIV _r 35-37
10.	Col. XXVI _r 23-24

Exode	I. 14.	§ 227
	II. 5-10.	§ 193
	V. 7-16.	§ 228
XVIII.	21.	Col. I 31
XIX.	13, § 250.	XX. 12. Col. XXVI 103-XXVII 1
XX.	14.	§ 129
XXI.	12.	§ 117
	2-9.	§ 199
	2-11, 12-32, 33-XXII 16.	§ 250
	5-6.	§§ 146, 147, 226
	6.	§ 210
	7-11.	§ 144
	8.	§ 280
	9-12, 13-14.	§ 249
	12.	§ 241
	12-32.	§ 196
	12-14.	§ 207
	15-17.	§ 195
	18-19.	§ 201
	18-21.	§ 206
	20.	§ 208
	22-23.	§ 209
	23.	§ 210
	26-27.	§ 199
	27.	§ 200
	28-32.	§ 250
	31.	§ 251
	32.	§ 252
	33-36.	§ 245
XXII.	6-7.	§ 129
	6-12.	§ 266
	9-12.	§ 263
	12.	§ 244
	15-16.	§§ 138, 156
	22-25.	Col. XXIV _r 61-62
	26-27.	§ 241
XXX.	3.	§ 96

Lévitique

XVII.	10-14.	Col. XXVI _r 93-94
XVIII.		§ 158
	7-9.	§ 157
	15.	§ 156
	20.	§ 129

XX. 9.	§ 195
10.	§ 129
11.	§§ 156, 157, 158
12.	§ 156

Nombres.

XXXII. 16, 24, 36.	§ 266
XXXV. 13, 19 ss.	§ 207

Deutéronome

V. 6.	Col. XXVI _r 103-XXVII _r 1
16.	§ 195
18.	§ 129
VI. 2.	Col. XXVI _r 103-XXVII _r 1
X. 18.	Col. XXIV _r 61-62
XIII. 11.	§ 250
XIV. 29.	Col. XXIV _r 61-62
XVI. 11-14.	Col. XXIV _r 61-62
XVII. 5.	§ 250
XIX. 1, 6, 12.	§ 207
XXI. 18-21.	§ 169
XXII. 21, 24.	§ 250
22.	§ 129
23-27.	§ 130
23-30.	§ 155
25-27, 28-30.	§ 156
XXIII. 1.	§ 158
XXIV. 1 ss.	§ 137
1-4.	§ 142
19-21.	Col. XXIV _r 61-62
XXV. 4.	§§ 258, 268
5-10.	§ 193
15.	Col. XXVII _r 103-XXVII _r 1
XXVI. 12 ss.	Col. XXIV _r 61-62
XXVII. 13-26.	Col. XXVI _r 23-24
XXXII. 6.	Col. XXV _r 20-24

Josué

XX. 1-6, 9.	§ 207
---------------------	-------

Juges

VIII. 31.	§ 144
IX. 18.	§ 144
XI. 1-2.	§ 184
XIV. 10-20.	§ 130
XV. 1, 2, 6.	§ 130
XVI. 23.	Col. IV 24-28
XIX. 1 ss.	§ 144
5.	§ 130

Ruth.	§ 193
---------------	-------

I Samuel

I. 19.	§ 154
V. 2-7.	Col. IV 24-28
XVIII. 18.	§ 130
25.	§ 138
XXII. 14.	§ 130

II Samuel

III. 7.	§ 144
V. 13.	§ 144
VII. 14.	§ 144
XIV. 14.	§ 207
XV. 16.	§ 144
XVI. 21.	§ 144

I Rois

I. 4.	§ 157
XX. 6.	§ 165
XXI. 1.	§ 6

II Rois

XX. 18.	§ 6
XXV. 8.	§ 187

Isaïe

I. 17-23.	Col. XXIV _r 61, 62
VI.	Col. I 27-28
1.	§ 6
IX. 16.	Col. XXIV _r 61, 62
X. 2.	Col. XXIV _r 61, 62
XI. 2-3.	Col. I 31
3-5.	Col. I 32-39
XXIX. 7.	§ 6
XL. 6.	Col. XXIV _r 33, 34
XLIV. 28.	§ 6
LXI. 10.	§ 130
LXII. 5.	§ 130
LXIII. 8, 16.	Col. XXV _r 20-24
LXVI. 6.	§ 6

Jérémie

I.	Col. I 27-28
III. 4.	Col. XXV _r 20-24
VI. 10.	Col. XXVII _r 2-4
VII. 6.	Col. XXIV _r 61, 62
XVI. 9.	§ 130
XXII. 3.	Col. XXIV _r 61, 62
XXV. 10.	§ 130
31.	Col. XXIV _r 35-37

XXXIII. 11.	§ 130
12.	Col. XXIV 35-37
LII. 12.	§ 187
Ezéchiel	
III. 10.	Col. XXVII 2-4
VIII. 8.	§ 21
XII. 5, 7, 12.	§ 21
Amos	
I. 1.	§ 261
III. 12.	§ 244
Osée	
IV. 2.	§§ 21, 125
Joel	
II. 16.	§ 130
Sophonie	
II. 6.	§ 266
Zacharie	
III.	Col. XXVII _r 59-63
Malachie	
I. 6.	Col. XXV 20-24
Psaumes	
II. 6.	§ 197
VIII. 2.	Col. I 16-26
XXII. 15.	Col. XXVI _r 93, 94
XXIII.	Col. I 51, XXIV _r 42, 43
4.	Col. XXIV _r 57, 58
LXXVIII. 71-72.	Col. I 51
LXXXIV.	Col. II 23
CXLVIII. 5.	Col. I 16-26
Proverbes	
I. 7.	Col. I 31
XXIII. 12.	Col. XXVII _r 2-4
Job	
I. 1.	Col. I 31
6-8, 12.	Col. XXVII _r 59-63
XII. 11.	Col. XXVII _r 2-4
XXII. 9.	Col. XXIV _r 61, 62
XXIV. 3.	Col. XXIV _r 61, 62
6.	§ 21
XXXI. 17.	Col. XXIV _r 61, 62
21.	§ 58

XXXIV. 13.	Col. XXVII _r 2-4
XLI. 4.	§ 197
Ecclesiaste	
III. 21.	§ 24
Siracide	
XXVI. 27.	§ 165
XLV. 12.	§ 165
Néhémie	
III. 1, 31.	§ 58
VI. 18.	§ 130
XII. 39.	§ 58
XIII. 28.	§ 130
I Machabées	
X. 83.	Col. IV 60-63
XI. 4.	Col. IV 60-63
II Machabées	
VII. 21-23.	Col. XXVII _r 40-43
Mathieu	
I.	Col. IV 67-68
VI. 9, 14, 15, 32.	Col. XXV _r 20-24
19.	§ 125
XXV.	§ 101
Marc	
XI. 25.	Col. XXV _r 20-24
Luc	
III. 23-38.	Col. IV 67-68
XI. 2, XII 30.	Col. XXV _r 20-24
XV. 5.	Col. XXIV _r 49-52
Jean	
I. 12.	Col. XXV _r 20-24
V. 2.	§ 58
X. 1.	§ 21
1, 2.	§ 58
1-6.	Col. XXIV _r 42-43
Romains	
VIII. 14-17.	Col. XXV _r 20-24
XII. 1.	Col. XXV _r 25-27
Galates	
IV. 4-8.	Col. XXV _r 20-24
I Jean	
II. 16.	§§ 25, 165

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
Sommaire.	v
Commentaire du Prologue.	2
des Lois.	44
de l'Épilogue	252
Analyse.	299
Table des références du C. H. à la Bible dans le Commentaire.	317
Table des passages de la Bible cités dans le Commentaire.	321

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris (France)

8
43

TABLE ALPHABÉTIQUE DU COMMENTAIRE DU CODE D'HAMMOURABI

- Abbutum* (tresse de cheveux rabattue sur le front qui était la marque de l'esclavage et qui était rasée pour l'affranchissement) 148, 215, 216.
- Abimélek (fils de Gédéon par concubine esclave) 146.
- Abimélek (roi de Gésare) 146.
- Abraham 10, 145, 147, 149, 169.
- Abubum* (déluge) 284.
- Achat (conditions requises pour) 51, 52, 53.
- Achéra 285.
- Adarmélek 17.
- Adda Paksu 103.
- Adoption :
- deux degrés (partielle, pleine) 168-169, 186-187.
 - causes 192-193.
 - réclamation par parents naturels : cas l'excluant 186-189, cas l'autorisant 189, conditions pour renvoi d'un fils adoptif 190.
 - reniement de parents adoptifs 191-194.
 - retour chez parents naturels 191-194.
- Adultère 126-127 (effectif et consenti par épouse), 128 (par viol), 128-129 (accusation), 154, 155.
- Affranchissement d'un esclave 215.
- Agadé 10, 14, 24, 30-31, 36, 38, 285.
- Agriculture 20, 78-87, 231.
- Ahi-Aššur 33.
- Ahlamu (Araméens) 35.
- Aja 11.
- Akkad 7, 31, 33, 39 (civilisation) 256.
- A-kur-gal 22.
- Aldum* (charrue ?) 232.
- Alep 25.
- Allah 24.
- El Amarna (lettres d') 32.
- Aménophis III 25.
- Ammonites 17.
- Amorrhéens 4, 5, 33.
- Amour maternel 286, 288.
- Amraphel (Hammourabi) 12.
- Amulettes 23.
- Amurru 4, 7, 13 (dynastie), 37, 39, 283 (dieu).
- 'Anammélek 17.
- W. ANDRÆ 32, 33.
- Ane (*anšu*, inserum) 49, 50, 226, 236, 240.
- Animaux (des divinités) 34, 35.
- Année babylonienne 242.
- Antu (épouse légitime d'Anu) 285.
- Anu 2, 4, 8, 13, 33, 34, 39, 40, 44, 211, 257, 272-273, 285, 288, 291, 292, 294.
- Anunnaki 2, 34, 272, 294, 295.
- Apil-Sin 37.
- Aplu* (fils héritier) 166, 169, 171, 290.
- Aplutum* (filiation héritière) 166.
- Apprentissage 188, 189.
- Apsu 2, 7.
- Arallu (lieu d'obscurité) 280.
- Aram 25.
- Araméens 35.
- Arbèle 24, 285.
- Arbre 91, 92, 93.
- Arc (arme d'Ištar) 285.
- Argent 120.
- Ariok (Rim-Sin) 12.
- Armes 284, 286, 287, 289.
- Arrosage (instruments d') 234, 235.
- Artisan (adoption) 188, 189.
- Aruru 20, 290.
- Asakkum 292.
- Ašipu* (prêtre conjurateur) 44.
- Aššalum* (épouse) 135.
- Aššazu (démon) 213.
- Assemblée 199.
- Aššur (ville ou dieu) 12, 24, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 285, 288, 295.
- Aššurbanipal 32, 35, 36.
- Aššur-našir-apal 35.
- Aššur-uballiṭ 35.
- Assyrie 32, 36.
- Aštarté 285.
- Astres 211 (exposition des médicaments aux), 278 (symboles et demeures des dieux).

- Asu (celui qui voit, comprend l'eau : devin, médecin) 30, 206, 207, 252.
- Atar-ḥasis 290.
- Auxiliaire dans le combat 283, 284.
- Avortement causé par coups d'un homme libre, suivi ou non de mort, pour femme libre, muškenum, esclave 203-206.
- Azu (cf. Asu).
- Babbar (Šamaš) 10, 278.
- Babel 11.
- Babylone 2, 3 (étymologie, antiquité), 12, 13, 14 (prédominance), 19, 24, 30, 34-38, 154, 183, 256 (patrie du CH), 276, 285, 290.
- Bahriyat (Isin) 13.
- Bagdad 36.
- Bail (pour maison) 98-99.
- Ba'irum 66-67, 70, 74-78.
- Barque 50.
- Baru (devin) 280.
- Barzi 37.
- Barziba (Borsippa) 19, 18.
- Batailles (déesse des) 285, 286.
- Bateau 220-224, 243, 244.
- Batelier 220-224 (salaire, responsabilité pour construction et conduite).
- Bâtitteur 216-219 (honoraires, responsabilité), 242 (ouvrier).
- Bau (épouse de Zamama) 284, 291.
- Bêche (*marru*) 80, 232.
- Belat-ékallim 35.
- Ben-Hadad 25.
- Bennum* 245 (maladie subite rendant résiliable vente d'esclave).
- Bétail (gros et petit) 49-50, 90-91.
- Bhilha 146, 159.
- Bibliothèque (de Ninive) 35, 36.
- Biblum* (159-161).
- Biens (namkurum) d'un temple ou du palais 48.
- Biru* (présage, aruspice) 280.
- Bismaija 38.
- Bit Da-gan-na (Beth Dagon, Beft Didjan) 29.
- Bit-Gišpar (maison de campagne de Ningal) 10.
- Bit Karkara 25, 37, 38.
- Blé 83-87, 178, 222, 240-242, 277 (vie des gens), 278 (divinisé quand il pousse).
- Blessures (involontaires dans rixe) 200, 292.
- Bœuf (GUD, alpu) 49, 224 (gage), 225-228 (location et accidents), 229-230 (cause de mort humaine), 231-233 (louage), 236, 240 (pour fouler blé), 241.
- Bois 93.
- Boissons fermentées (vin de dattes, de sésame, *šikarum*, *kurunnu*) 110-113.
- Borsippa 18, 19 (Birs Nimroud) 276.
- E. BOTTA 36.
- Bouche (parole) 297.
- Briques 216, 217.
- British Muséum 35, 36.
- Bur-Sin 32.
- Cadastre 181.
- Caducée 211.
- Calfater (un bateau) 220, 221.
- Calomnie (d'une prêtresse ou d'une épouse) 124, 125, (d'une fiancée) 161.
- Campagne du roi 66, 67-72.
- R. CAMPBELL THOMPSON :
Prescriptions médicales assyriennes : pour maladies d'estomac — contre le poison — pour maladies de poitrine et des poumons RAO XXVI (1929) p. 47 ss., XXVII (1930) p. 127 ss., XXXII (1934) p. 1 ss. 207, 210-212.
- Canaux 37, 87-88, 220.
- Capital (de l'argent) *qaqqad kaspi* 107.
- Capital (d'une société) *ummianum* 104.
- Cappadoce 32.
- Cappadociennes (tablettes) 32, 33.
- Captivité (traitements en) 288.
- Céramique 23.
- Chabour 12.
- Chadouf 235.
- Chair (bien-être) 5, 262, 266, (sujets de H) 254.
- Chaldée 38.
- Champ en friche *nidulum* 80.
- Chars (ancêtre des) 23.
- Chariot 241.
- Charmes (contre maladies) 211.
- Charrue 232, 233.
- Chawilu 288.
- Chérubin 265.
- Cheval 213, 214.
- Cheveux (du front au-dessus des tempes) 124.
- Choix (pour héritage) 169.
- Chose perdue 52-59, 64, 121-123, 219.

- Chronologie (de la I^{re} dyn. bab.) 33.
 Cieux et terre (stabilité) 4, 257 (seigneurs des) 283, 291.
 Classification (des dieux pour malédictions) 272.
 Cloître pour prêtresses *gagum* 11, 112, 181, 182, 212 (soin des malades).
 Code de l'Alliance 138, 146.
 Code préhammourabien 147, 188, 203-204.
 Cœur 7, 37, 203, 216, 261, 262, 263, 286.
 Commission (contrat de) 105-109.
 Comptes (tenue des) 106.
 Concubinat (droit de) 144-147.
 Concubine :
 esclave *amtum* 118, 134, 135, 141, 144-147.
 (livrée par épouse) 159, 165, 153.
 Sugelum 134, 135, 144-147.
 Confiance de H en Šamaš 279.
 Conjugicide 154-155.
 Conjuratun d'un sort 213, 292.
 Constructions 217.
 Dr G. CONTENEAU :
 Manuel d'Archéologie Orientale II, 22.
 La Civilisation des Hittites et des Mitanniens 213, 214.
 Contrainte pour dettes 116-118.
 Contrats de la I^{re} dyn. bab. 144.
 Contrôle 102-104.
 Conventions *riksatum* 120-121 (dépôts), 125-126 (mariage), 153 (saisie pour dettes), 237 (pâtre).
 Corbeau 288.
 Cornes 18, 281 (de lune) 229-231 (coups par bœuf).
 Coups (code pénal pour dommages causés par) 196 (de Dieu) 228, 238.
 Couronne 20.
 Course (du Soleil) 278.
 Gourtisanes 188, 191, 192.
 Couteau de bronze 207.
 Créance *hubullum* 82-87, 101, 104.
 Créancier *bel hubulli* 82-87, 113-116.
 — ayant pris un gage *nipu*.
 Croissant lunaire 282.
 P. CRUVEILHIER :
 Ame chez les Assyro-Babyloniens et les Hébreux. Dict. Soc. 527-532, 545-560.
 Droit de la femme, Rev. Bib. (1927) 146, 159, 188.
 Léviral chez Hébreux et Assyriens, Rev. Bib. (1925) 194.
 Monogamie et Concubinal, Rev. Bib. (1917) 169.
 Principaux résultats des Nouvelles Fouilles de Suse (Geuthner) 65.
 Traduction annotée du Recueil de Lois assyriennes (Muséon Louvain XXV VIII, XLI) 47, 106, 132, 188, 206.
 Cultivateur *errešum* 179.
 E. CUQ :
 Essai sur l'organisation judiciaire en Chaldée à l'époque de la I^{re} dyn. bab. RAO, VII (1910) 54.
 Les fragments sur le prêt à intérêt et les Sociétés. (Imp. Nat. 1918) 83, 85, 99-103.
 Un Recueil de Lois assyriennes, RAO, XIX (1922) 46.
 Cyaxare 35.
 Cylindres (sceaux) 9, 15, 23.
 Dagan (Dagon) 13, 28, 29.
 Dagh (poisson) 29.
 Damgalnunna 27.
 Damkina 27.
Damqarum (banquier-négociant) 66, 71, 77, 83-87, 96, 101-103, 105-109, 115, 117, 118, 154, 245-246.
 Damu (prêtre conjurateur) 291.
 Daru 4.
 Dattes 92-97, 223.
 David 138.
 Débit de boissons fermentées 110-113.
 Défrichement 80.
Dekum 66, 71.
 L. DELAPORTE 50.
 F. DELITZSCH 11.
 Déluge 8, 14, 273, 276, 284, 290, 295.
 Démon 44, 292.
 Dents (cassées par coups) 198, (opération dentaire en Babylonie) 207.
 Dépôt 51-52 (conditions pour), 118-119 (vol du), 120-123 (formalités, contestation, perte).
 Destinée *šimtu* (des individus et des peuples) 2, 34, 277.
 (aller à sa destinée, mourir) 58, 162-166, 168-169, 178-181, 183, 273, 282.
 Dettes 82-87, 96, 153-154, 76.
 Devin 278.
 P. et E. DHORME :
 Abraham dans le cadre de l'histoire (Rev. Bib. 1928, 1931) 10, 12, 14, 39.
 Amorrhéens (Rev. Bib. 1928) 4, 5, 25, 28, 29, 31, 35.

- L'Aurore de l'histoire babylonienne*
 (Rev. Bib. 1926) 12-15, 29-31.
Les Chérubins (Rev. Bib. 1926) 263, 264.
Choix de textes religieux assyro-babyloniens 2-4, 19-20, 284.
Le Déluge babylonien (Rev. Bib. 1930) 8, 14.
Emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hébreu et en Akkadien (Rev. Bib. 1920-1923) 30, 37, 107, 157, 164, 196, 203, 212-215, 265, 277, 286.
La fin de l'Empire assyrien d'après un document nouveau (Rev. Bib. 1924) 27, 30, 31, 36.
Hammourabi-Amraphel (Rev. Bib. 1908) 12.
Job (Commentaire) 63.
Origines babyloniennes (Conf. St Etienne, Gabalda) 3.
Religion assyro-babylonienne (Gabalda 1910) 22, 24, 27, 207, 263, 264, 278, 280, 281, 294, 295.
 Dieux 211 (puissance sur maladies) 294-295 (multitude).
 Dijala 37.
 Dilbat 19, 38.
 Dina (fille de Jacob) 138.
 Dissolution (des sociétés) 105.
 Divorce :
 droit arbitraire du mari 134-135 — compensations pour l'épouse répudiée 136, 137 — éducation des enfants 136 — femme répréhensible 140, 141 — voulu par la femme 141-144.
 Document :
 écrit sur tablette (*duppum*) 75, 83, 97, 102, 153, 170, 176.
 scellé (*kunukkum*) 151, 170, 180, 183, 185.
 Doigt tendu (accusation) 124, 129.
 Dor 34.
 G. DOSSIN 225, 229-230, 267-268.
 Dot de l'épouse *šerigtu* 135-139.
 Douze (le nombre) 272.
 Dragon 288.
 Dréhem (tablettes de) 5.
 Droit (roi du) 285.
 Dumazi-abzu 23.
 Dungī 3.
Dupsar (scribe) 22.
 Duranki 7.
 Dur Šarrukin (Korsabad) 35, 36.
 Dynastie (I^{re} babylonienne) 4, (de Kish) 12, 15.
 Eabani 281.
 E Anna 13, 31.
 Eannadu 22.
 E Apsu 276.
 Eau (seigneur de l') 276, (profondeur de l', sagesse) 276, (boire de l', nécessaire aux etimmu) 281.
 Eaux de richesse 13.
 E Babbar 10, 11, 12, 295.
 E. EBELING 32.
 Echange 77-78.
 Ecriture (inventée par Enki) 276.
 Ecroulement de maison ou de mur 218, 219.
 E Gal (*ékallum*) grande maison : temple, palais 48, 49, 187.
 E Galmāh 14, 26.
 Egyptiens 11, 35, 159, 280, 281 (eschatologie).
 E Harsag-Kalama 16.
 E Kišib-ba (maison des nombres) 15.
 E Kiš-šir-gal 10.
 E Kur 2, 7, 273, 275, 284, 291, 292.
 Elam 7, 10, 13, 22, 39.
 'El, 'Eloah, 'Elohim 24, 25.
 Elévation des mains.
 Eliphaz (fils d'Esaü) 146.
 Ellasar (Larsa) 11.
 E Lugal-galga-ši-di (temple du roi du grand conseil) 10.
 E Mah 26.
 E Mešlam 14, 17, 26.
 E Meteursag 15, 16.
 Emeutiers 110.
 E Mišmiš 36.
 Emmanuel 5.
 Emprisonnement 155.
Emqum (profond, sage) 267, 276.
 Enfantement (déesse de l') 20.
 Enfants :
 (en bas âge) vol 59, d'une veuve 175-176 — enfantés par épouse de captif à autre mari 132-133, par épouse de fuyard 135.
 d'une femme répudiée (leur éducation) 136.
 de šugetum ou de concubine esclave 145-147, 168-169.
 enfant préféré 152.
 fils aîné 164.
 ayant frappé père 195.
 Enfants adoptifs 186-194, 291 :
 réclamation par parents, autorisée ou exclue 186-189.
 stabilité de l'adoption des enfants de favoris ou de courtisanes 188, 191.

- renvoi 190-191.
 renflement des parents adoptifs 191-194, par parents adoptifs 193-194.
 héritage 192-194.
 Enfer (la grande terre, demeure) 17, 280, 288.
 Enki (Ea) 2, 7, 8, 19, 27, 34, 35, 50, 211, 254, 276-278, 288, 295.
 Enkidu 290.
 Enlil (Bel) 2, 4, 6, 8, 19, 20, 24, 34, 39, 40, 50, 65, 253, 257, 273, 274, 275, 283, 284, 290-292, 296-297.
 E Ninnu (temple des 50) 24.
 E Nun-mah 10.
 En-Zu (Sin) 281, 290.
 Entrailles 212.
 Epouse :
 calomnie d'une 124-125.
 adultère réel ou accusation 126-129.
 de captif ou de fuyard (autre mariage) 130-134.
 répudiée (compensation, éducation des enfants, nouveau mariage) 134-140.
 malade 150, 151.
 Ereġ (Uruk) 11, 12, 16, 31.
 Eridu 2, 4, 7, 38, 276.
 Eristoum I 25, 33.
 E Saggil (maison à tête haute) 4, 8, 257, 259.
 E Šarra (maison de la toute puissance) 34, 35.
 Esclaves :
 fuite 60-63, prix 65, contrainte 117, mariage d'un esclave de palais ou de muškenum avec fille d'homme libre 173-175, coups — blessures — meurtre — avortement 197, 200-206, marque 215, affranchissement 215, tué par bœuf 230, résiliation de vente 245-246, reconnaissance par ancien maître 246-248, reniement de maître 249.
 chez les Hébreux 197, 203.
 Esirtu 146, 147.
 E Temen-ni-il 10.
 Ešimmu (esprit d'un mort) 40, 280, 281, 287.
 Etmubalum 10, 12, 14, 39.
 E Udgalgal 25.
 E Ulmaš 31.
 Eunuque 188.
 Euphrate (*Purallum*) 28, 38, 87.
 Evhémérisme 11.
 Exhérédation 159, 166-167.
 E Xursag-gal-kurkurra (maison de la grande montagne du pays, montagne de l'enfer) 35.
 E Zida (maison stable) 18, 19.
 Face (disposer sa) 134, 166, (supporter sa) 176.
 Fécondation du palmier 92.
 Femmes (mariage) 125-126.
 — enceintes (protection des) 44.
 — nues (hiérodules) 23.
 Fermage 78-87.
 Feu (supplice du) 112, 158 (arme de Nergal) 289.
 Fiançailles 160-161.
 Fief *ilkum* (gestion, restitution) 70, 74 (inaliénable) 78, 97.
 Figurines 23.
 Fils aîné 284.
 Fleuve (dieu) 46, 278.
 Foie (importance pour divination) 212, 280.
 Fond de roulement des sociétés *kisum* 104.
 Forfait 96.
 Fosse d'eau pour irrigation atappum 88-89.
 Foudre 25.
 Fouet de lanières ou de nerf de bœuf 199.
 Foulage du blé par animaux 239, 240.
 Fragments du CH (nouveaux) 99.
 Frère (jeune) pour lequel le père n'a pas encore pris d'épouse 165.
 Frères d'une prêtresse 178-179, 180-182.
 — d'une hiérodoule 183.
 — d'une šugetum (à défaut du père) 185-186.
 Frère et sœur (mariage entre) 159.
 Front (purification du) 215.
 Fuite d'esclave du palais ou de muškenum 60-61.
 — de maître ordinaire 61-63.
 Fuyard (épouse d'un) 133-134.
 C. J. GADD 35, 80.
 Gage d'un créancier *nipulum* 114-116, 153, 224.
 Gallabum (barbier, tondeur) 215-216.
 Gan 233.
 J.-E. GAUTIER :
 Archives d'une famille de Dilbal au temps de la I^{re} dyn. bab. 20.
 Génies (bons ou mauvais) 263-264.

H. de Genouillac 15, 17, 22, 23, 50, 80, 232.
Gigunum (tombeau) 11.
 Gilgamès (Poème de) 12, 13, 214, 281, 290, 295.
 Girsu 20, 21, 30, 290.
 Gorge 212.
 Gouvernement conforme au droit 263.
 Grande terre (demeure) 17.
 Grenier 118-119.
 Gudéa 22, 30, 45.
 Guerre 35, 36.
 Guerrier *qaradum* 284, 289.
Gugal 283.
 Gula 19, 34, 211, 291-294 (Nin Kar-rak).
 Gungunum 39.
 Gutium 7, 39.

Habitation de l'épouse chez son père 128.
 Hadad-Ramman (IM) 8, 12, 19, 25, 33, 34, 35, 81, 82, 278, 282-284.
 Haghar (esclave de Sara) 145, 146, 148, 149, 169.
 Halambu 37.
 Hallab 24, 36, 38.
 Halys 32.
 Hammurabi 2, 4, 8, 10, 11-14, 22, 31, 33, 36, 54-55, 65, 252, 253.
 Hana 28.
 Hanigalbat 34.
Haranum route (campagne, voyage) 66.
Harimtu 188.
 Harran 10, 35, 36.
 Har-sag-Kalama (montagne du monde) 16, 24, 38, 285.
 Hatshopsitou (reine d'Egypte ayant épousé son frère germain Thout-mès III) 159.
Hawirum (le premier mari) 132, 173.
 Hébreux 194 (absence d'adoption) 197 (situation des esclaves).
 Héritage :
 de l'épouse 162-163.
 du père 163-166, (enfants de la concubine esclave) 168-169.
 de la veuve 170-173.
 d'une fille libre mariée à esclave du palais ou de *muškenum* 174-175.
 d'une prêtresse 179-181.
 d'une hiérodoule 183.
 des enfants adoptifs 192-193.
 L. HEUZEY 22.

Hiérodoule des dieux (Ninni Istar) 13, 285.
 Hiérodoules (femmes) 138, 139, 147, 182-183 (droit à une *šeriqtu*), 184, 188, 191 (leurs enfants).
 Hiérodoules mâles 187, 188, 190, 191, 192.
Hirtum (première épouse) 137, 145, 146, 168, 170.
 Hittites 22, 25, 32, 283.
 HORDMUZ-RASSAM 32.
 F. HROZNY :
 L'Entraînement des chevaux d'après un texte Milanien-Hittite du XXV^e s. av. J.-C. 213.
Hubullum (dette) 153.
 Huile *šammum* 106, 179, 223, (sur eau, pour présage) 280.
 Hur-sag-kur-kur-ra (montagne des pays) 33.

Iakulaba 32.
 Ibi-Sin 13.
 Idin-Dagan 13.
 Igigi 2, 3, 34, 294, 295.
 Ikounoum 25, 33.
Ilkum (fief) 184.
 Illetrés (grand nombre des) 261.
Ilu (Dieu) 24.
 Ilušuma 33, 35.
 IM (Hadad, Ramman, Tesouph) 25, 81, 82, 282-284, 295.
 Image (de H sur stèle) *šalmu*, *uzuratu* 257, 259, 260, 265.
 Immutabilité du code de H 264, 265, 269.
 Impôts 74.
 Incantations 2, 44-45, 211.
 Incendie (vol dans un) 66.
 Incestes :
 d'un père avec fille 155, jeune belle fille 156, 157, d'un fils avec mère 158, belle-mère 158-159.
 Innana, Innina (Ninni, Istar) 16, 295.
 Intelligence incomparable de H 258.
 — nécessaire aux rois 265.
 Intercession 263, 264, 275.
 Intérêt d'un prêt *siblum* 82-87, 96, 101, 102.
 — de Šamaš 104, 106.
 Inventaire (de la succession paternelle) 176, 177.
 Irra-gal 17.
 Irrigation 87-89, 235, 283.
 Isaac 147, 169.
 Išarlim 28.

- Išdu* (fondement) 30.
Isin 12-14, 26, 38, 39, 288, 291.
Išmael 149, 169, 186.
Išme-Dagan 13.
Iššakar 146.
Iššakum (*palēsi*) haut dignitaire subordonné 271.
Ištar (Ninni, Innina) 6, 24, 30-37, 254, 285-288, 295.

Jacob 146.
Jaffa 29, 31.
Jardinier šakinum 93-97.
Jardins et vergers kirum 91-97.
A. JAUSSEN :
Les Coultumes Arabes au pays de Moab 138, 139.
Jephthé 186.
Ch. JEAN :
Lettres à Sinidinnam 12, 50.
Juge (grand) des cieux et de la terre (*šamaš*) 10, 259, 278, 279.
Juge ayant changé sentence définitive 47-48.
Juges civils 54-55, 151, 166-167, 171, 176.
Juges du temple (prêtres) 54, 55, 64, 177.
Jugement des morts 281.
Juifs 38.

Kalach 24, 34, 35, 285.
Kallatum (fiancée, jeune belle fille) 156, 157.
Karabu (prier) 263, 264.
Karibu, Karibatu (orant, orante) 263, 264.
Kašallu 37.
Kedor-La'omer 12.
Kesh (Tell Hamman) 20, 21, 38.
Kettu 11.
Kigallu (la grande terre, séjour des morts) 280.
Kikia 32.
Kish (El Oheimir) 8, 12, 14, 15, 16, 20, 22-24, 30, 31, 37, 38, 285, 290.
Kišpum (sortilège) 45, 46.
R. KOLDEWEY :
Das wieder erstehende Babylon 3, 8, 19, 34, 87-88.
J. KOHLER und A. UNGNAD (KU).
Übersetzte Urkunden, B. III, IV, V passim.
Korsabad (Dur Sarrukin) 35-36.
P. KOSCHAKER :
Rechtsvergleichende Studien zur Ge-
setzgebung Hammurapis 51-52, 58, 118, 119, 121-125, 157, 161, 165, 172.
Koyoundjik 36.
Kudur-Lagamar 12.
Kudur-Mabug 12, 13.
Kug-ilu-Bau (la cabaretière) 15.
Kuk-Našur 85.
Kultépé 32.
Kunukkum (document scellé) 48, 151, 180, 183, 185.
Kutha (Tell Ibrahim) 17, 26, 37, 38, 288.
Kutusar 288.
Kwn 4.

Labartu (sœur des sept mauvais dieux) 44, 49.
Labbu (dragon) 273.
Lagamar (Laqamar) 12.
Lagash (Tello) 16, 20-24, 38, 276, 290.
P. M. J. LAGRANGE :
Etudes sur les Religions Sémitiques 11, 17, 25, 29, 285.
Choses d'Elam. Rev. Bib. 1901 32.
Commentaire de St Jean 238, 253.
— *St Luc* 122, 238.
— *St Mathieu* 63.
Laine 90, 107, 179, 223.
Lamassu (Lamazu) 34, 256, 263-264, 286, 295.
Lamastu 264.
St. LANGDON 8, 12, 14, 15, 16, 44, 68, 70.
Langue coupée (châtiment de la) 191.
Larsa (Senkéré) 11-13, 26, 38, 288, 295.
Laš 288.
A. LAYARD 32, 36.
Lecture de la stèle 260.
L. LEGRAIN 112, 282.
Lévirat 194.
Liah (épouse de Jacob) 139, 146.
Libbum (cœur) 203, 233.
Liberté (accordée) 174.
Lion 226, 238, 285 (animal d'Istar), 288 (de Nergal).
Lions ailés 264.
Locations :
d'un bateau 221, avec batelier 222-223 et 243-244.
de bœufs 225-228.
de bœuf ou d'âne pour fouler blé 239-240.
de chariot seul ou avec bœuf et conducteur 241.

d'ouvriers agricoles 231.
 de mercenaires (domestiques) 241.
 d'artisans variés 242.
 Lois familiales sumériennes 125, 126, 135, 137, 144, 159, 194, 195, 215.
 Louvre (Musée du) 36.
 Lubuttum 66, 72-78.
 LU GAL (l'homme grand, le roi) 48.
 Lugal-iti-gin 22.
 Lugal-ušum-gal 22.
 Lugal-zag-gi-ši 12, 15, 22, 39.
 Lune (phases de la) 281.
 E. MACKAY 15.
 Magie 44-45, 213, 276, 292.
 Mains coupées (châtiment des) 195, 208, 216, 232.
 Maisons : 97-99 (location ou vente), 217 (construction et forme), 218 (écroulement).
 Maison du père 143.
 Maladies :
 Conceptions populaires (attribution : aux démons et aux dieux 44, 45, 211, 212 (aux péchés) 213 — Énumération des espèces 211 — diagnostics 211 — remèdes 211, 212.
 Maladie incurable 150, 151 (d'une épouse) 282, 292.
 Maladies des animaux parqués 239.
 Malamir 63.
 Malédiction *arur* 270.
 Malka (Malgi) 27, 28, 39, 154, 276.
 Mama (Nintu) 20, 21.
 Mammetu 288.
 Maništušu 31, 39, 181.
Manzaz pani (celui qui se tient en face d'un autre pour le servir) *ekal-lim* (du palais) : favori, courtisan, hiérodoule 187, 188, 191, 192.
 Marad 37.
 Marchande de boissons fermentées 110-113.
 Marduk 2, 3, 4, 7, 18-20, 27, 28, 34, 36, 39, 40, 80, 193, 211, 233, 253, 254, 259, 262, 263, 272, 273.
 Mariage :
 Nécessité d'un contrat 125, 126 — nouveau mariage d'une épouse de captif 130-133, d'une répudiée 136 — renoncement au 159 — n'est point un achat de la femme 138-139, 160-165.
 entre frère et sœur 159.
 d'un esclave du palais ou de *muškenum* avec une fille d'homme libre 173-175.

d'une veuve ayant des enfants en bas âge 175, 176.
Mar pisan dubba (fils du panier à tablettes, archiviste) 48.
 Marque :
 d'esclave *abbutum* 124-125, 148-149 (d'esclave inaliénable) 193, 215, 216.
 des troupeaux 237.
Marru (bêche, houe) 79, 80, 232.
 Maškan-šabrim 26, 38.
 G. MASPERO :
Histoire ancienne des peuples de l'Orient I et II 22, 159.
 Mauvais sort 211.
 Nin Max (la princesse élevée) 20, 290.
 R. DE MECQUENEM :
Mémoires de la Délégation en Perse, t. XII, 63.
 Médecin *asu* 201, 206, 207, 292, 293 : opérations avec couteau de bronze : honoraires ou châtiments 207-209. guérisons obtenues sans opération, honoraires 210. bulletins de santé 212.
 Médecine assyro-babylonienne. Son caractère rudimentaire et causes 212, 213.
 Mèdes 35, 36.
 Médicaments 212.
 B. MEISSNER :
Babylonien und Assyrien, I, II. 3, 4, II etc.
 Mélek 17.
 Méra 29, 36, 39.
 Mercenaire (domestique) 241, 242.
 Mercure (planète) 18.
 Mère 69 (la grande, Ninlil) 275, (de H : Nintu) 290.
 Meslamta'ea 18.
 Meslamtéréa 23.
 Meslim 22.
 MESSERSCHMIDT 32.
 Métayage 81, 93, 95.
 Meubles (petits) 23.
 Meurtre volontaire 202-203.
 Mical (fille de Saül) 138.
Mighdol 217.
 Milk, Milkom 17.
 Mine (poids) 93, 139, 197, 199.
 Miséricorde *rimum* 288.
Mišarum (le droit) 11, 40.
 Mitani 32, 34.
Mohar 138.
 Mois 282.
 Moloch 17.
 Monogamie 165.

Morē (maître) 269.

A. MORET :

Rois et dieux d'Égypte 159.

Mort causée involontairement dans une rixe 200-203 — par bœuf 230, 231.

Mort (peine de) 45-49, 51, 56, 57, 59-62, 64, 66, 72, 73, 111, 112, 126, 128, 205, 216, 218.

Morts (séjour des) 280.

Mourir (aller à sa destinée) 58.

Mouton, *lu*, *immerum*, *şenum* (avec chèvres) 50, 90.

D. H. MULLER :

Die Gesetze Hammurabis 187.

Mulet 214.

Mur écroulé 219.

Muséon de Louvain XXXVIII, XXXIX, XLI, XLII 32.

Muşkenum (MAŞ EN KAK) 50-51, 60, 139, 140, 173-175, 197-200, 202, 205-206, 208, 210.

Müssri 36.

Mullatu (couronne de cheveux tombant au-dessous du fronton, marque du citoyen, dont la suppression entraînait la perte de ce droit) 295.

Nabonide 8, 10, 31.

Nabopolasar (Nabu-apal-ûşur) 35-36.

Nabu (appeler) *nabi* (prophète) 5, 255, 271-273.

Nabu (dieu) 18, 19, 34, 295.

Nabuchodonosor 6, 25.

Nagir 61.

Naḥor (frère d'Abraham) 146.

Naissance (déesse de la) 290, 291.

Nammu (mère d'Enki) 276.

Numtarou (messager d'Ereškigal) 295.

Nannar 8, 10, 281, 282.

Napištum (*népheš*) 47, 65, 213, 276 (principe vital résidant dans le sang), 292.

Naqidum (pâtre) 236.

Naram-Sin 7, 10, 31, 39.

Naru, *maşşeba* (stèle de pierre) 257, 261, 265, 266.

Naši-billim (collecteur d'impôts) 66, 74.

Nebi-Younés (prophète Jonas) 45.

Nébo 18, 19, 36.

Nécropole sumérienne (absence de) 23.

Nemrod 19, Nimroud 36.

Nergal 17, 26, 35, 44, 288, 289, 295.

Nertum (maléfice) 45.

Nez (siège de la colère) 212.

Nina 22, 23.

Nin-azu (seigneur de la divination par l'eau et de la médecine) 23, 30, 211.

Nindara 23.

Nin-gal 8, 10, 34, 282.

Ningirda 30.

Ningirsu 11, 22, 24.

Ningiš-zida 23, 211.

Ninḫursag 211.

Ninib 20.

Ninive (Ninua) 12, 24, 34-37, 39, 285.

Nin-karrak 14, 19, 291-294 (Gula).

Nin-ki 27.

Ninlil (Bélit) 34, 35, 65, 275-276, 295.

Nin-maḥ 211.

Nin-mug 17.

Ninni (Ištar) 13, 16, 29, 34, 36, 37, 39.

Nintu (Mama) déesse de la Naissance 20, 21, 27, 290-291.

Ninxursagga (dame des montagnes; créatrice des dieux et des rois) 20, 290.

Nippur 2, 7, 27, 33, 34, 38, 99, 273.

Nipu (créancier ayant pris un gage) 114-116.

Niputum (gage pris par le créancier) 114-116.

Niṣ-Ilīm, vie du dieu (formule de serment) 62-63.

Nom (sa valeur chez les Sémites) 3, 4, 6, 259, 271, 274, 277.

Nourrice et nourrisson 194, 195.

Nourriture pour les morts 23.

Noyade 111, 126, 131, 143, 144, 156.

Nudunnu, donation 135, 151, 152, 170, 171, 172.

Nūnu, poisson.

Obéissance de H à Marduk 262.

Œil (préféré de son) 164.

— arraché par châtiment 191.

— crevé par coups 196, 197, 203.

— guéri ou crevé par médecin 207-209, 212.

Officiers militaires 66.

Oiseau (forme d') esprit du mort 280.

Ombre 255.

Onctions (pour malades) 211.

Oppression du faible empêchée par H 256, 258, 260.

Or 120.

Oracles (dieu des) 278.

Orage 81, 284.

- Ordalie du fleuve 46, 126, 129.
 Oreille, nécessaire pour intelligence 10, 265, 274.
 — coupée (châtiment) 200, 212, 249.
 Orgueil (de H) 264, 266, 267.
 Orphelins et veuve protégés par H 256.
 Os brisé 196, 197, 210.
 Ouvriers agricoles 231-235.
 Ouvriers variés 242.
 Oxford (prisme de l'Université d') 12, 15.
 Paix procurée par H à ses sujets 254.
Pakidum (surveillant) 16.
 Pal 155.
 Palais (vestiges) 15 (esclaves du) 60, 62, 111.
 — (prêts faits par) 104.
 Palmier 92, 93 (fécondation).
 Parc à bétail (à la porte de la ville) 91:
 — à la campagne *larbašum* 238, 239, 254.
 Partage des profits et pertes 104.
 A. PARROT :
Fouilles à Tello (RAO XXIX, 1932) 23.
 Pasaga-Išum 17.
 Pasteur 6, 30, 90, 91, 253-256.
Palēsi išakkum (haut dignitaire subordonné) 22, 271.
 Pâtre *naqidum* salaire annuel 235 — ses diverses responsabilités 236-239.
 Patriarches 148.
 Pazuzu (roi des mauvais esprits de l'air, démon du vent S. E.) 44.
 Pédérastie 188.
 Père (héritage du) 163 — initiative pour marier son fils 165, vouer fille à être hiérodoule 182.
 Perforation d'une maison 63.
 Pérennité du code de H 265, 269.
 Phases de la lune (appellation des) 281.
 Phéniciens 17.
 Philistins 29.
 Pierres (emploi pour construction) 217.
 — magiques 44.
Pilēgheš (concubine) 146, 147.
Pilšu (brèche) 63, *palašu* (faire une).
Pisannum (jarre pour tablettes d'argile) 48.
 Plaie 292.
 Plante de vie 212, 213.
 Pluie 283.
 Poids de Šamaš, du palais, du temple 104.
 Poignard en or 9.
 Porc *Šahu* 49.
 Porte de ville 60, 91, 229 — de maison 216.
 Porteur 113.
 Potence 155.
 Présages 280.
 Présent d'un mari à son épouse 151-152.
Prelum virginitalis 138.
 Prêtres (d'Assur) 35 — conjurateurs *ašipu* 44.
 Prêtresses 124-125 (calomnie), 138-139, 177-182 (dot) — mariées ou femmes publiques ne pouvaient avoir d'enfant 178, 179, 184, 188 — habitant le cloître 181-135, 192.
 Prêtresses de Marduk à Babylone 183, 184.
 Prêtresses de Šamaš 11, 49, 104, 112, 192, 193.
 Prêts 49, 82-87, 99-104, 106.
 Prières (pour guérisons) 211 — sollicitées par H de ses sujets en sa faveur 263.
 Prison (ignorée par lois bab. et héb.) 232.
 Prisonnier de guerre 67.
 Prix de répudiation 144.
 Procès 47, 48.
 Prostitués mâles 187-188, 190, 191 (leurs enfants), 192.
 Prostitutions sacrées 178, 182, 192.
 Purification du front d'un esclave (rasure de l'*abbutu*) 215.
 Pur-Sin 35, 50.
 Puzur-Aššur I 33.
 Qadištu (hiérodoule) 182-184, 188.
 Qal'at Schergat (Aššur) 32, 35.
Qaradum (guerrier) 284.
Qarqar 35.
Qetura 146, 147.
Qingou 295.
 Quatre Régions (les) 7, 35, 38, 39.
Rabianum (le grand) d'une ville 65.
Rabišu 50.
Rabu (grand) 6.
 Rachel (épouse de Jacob) 139, 146.
 Ramman 25, 259, 282-284, cf. IM, Hadad.
 Rançon (d'un captif) 71.
 Rasure des cheveux du front 124-125.
 — de la marque d'esclave inaliénable 149, 159.

- Razzia 64.
 H. RAWLINSON 36.
 Receleur d'un esclave 61, 62.
 Réclamation par parents d'un enfant adopté 186-189.
 Recréation de l'humanité par Mami 290.
 Recrutement militaire par force (Interdiction du) 72.
Recueil de Lois Assyriennes 32, 45-47, 116, 117, 125-139, 143, 146, 147, 153, 157, 159, 186, 203-206.
Redum 66, 67-71, 73-78.
 Reins 212.
 Relief (image en) *uzuratu* 265, 271.
 Remplacement pour la campagne du roi 72.
 Renflouage d'un bateau 223.
 Reniements :
 de parents adoptifs par adopté 191, 193, 194.
 d'un adopté par parents adoptifs 193-194.
 du maître par esclave 249.
 Renoncement au mariage après les donations du biblu et de la tirhatu, par le fiancé 159, par le futur beau-père, de sa propre initiative 160, à cause d'une calomnie 161.
 Renvoi d'un fils adoptif (Conditions du) 190.
 Réparation des maisons 99.
 Répudiation d'une épouse. Compensation et obligations 136-139 — prix de répudiation 144 — épouse atteinte d'une maladie incurable 150-151.
 Résiliation de la vente d'un esclave 245-247.
 Responsabilité d'un des époux pour les dettes de l'autre 152-154.
 Retour d'un enfant adopté chez ses parents naturels 191.
 C. J. RICH 32.
Ri-i-a-um, pasteur 6.
 Rim-Sin 10, 11, 13, 14, 33, 39.
 Rivalité entre la concubine esclave et sa maîtresse 147-150.
 Rixe 200-202, 204.
 Roi *šarrum*, *lugal* 264, 271.
 Roi du droit 257, 260, 266, 267, 269.
 Rubatum 37.
 Šabium (un garçon !) 37.
 Sacerdoce 22, 35.
 Sacrifices 21, 24, 27.
 — du mort *kispu* 281.
 Sacrifices humains (à la mort d'une personne royale) 9.
 Sagesse *hasisum*, *nemequm* d'Enki 2, 253.
 — de H 256, 276, 277.
 Saisie pour dettes 153.
Šakkanakum préfet, gouverneur 32.
 Šalaš (épouse de Dagan) 29.
 Salla 63.
 Salmanasar I, 33 ; III, 32.
 SAL ME (*aššatum*) épouse de 1^{er} rang 134-137, 144-147, 178.
Salmu, ombre, image 257.
Šamallum 66, 105-109.
 Samarie 17.
 Samaš 5, 8, 10-12, 20, 24, 25, 34, 35, 38, 181-182 (prêtresses de), 211, 253, 267 (a fait présent des lois à H), 268-269, 278-281, 295, 297.
 Šamši-Adad I 28, 32, 34.
 Sang (siège du principe vital) 276, 287.
 S'-n-g-r (égyptien) 12.
 Sanhar (hittite), Djebel Sindjar 12.
 Santé (déesse de la) (bonne) 291.
 Sara (épouse d'Abraham) 145-149.
 Sargon l'Ancien (Šarru-Kin I) 3, 12, 15, 16, 22, 29, 31, 39.
 Sargon II (Šarru-Kin II) 35, 36.
 Šar-kali-šarri 39.
 Sarpanit 263.
 SARZEC (DE) 22.
 Satan 282.
 Sceaux 9.
 Sceptre 20, 255, 269, 273.
 V. SCHEIL 11-14, 17, 20, 22, 26-27 etc.
La Chronologie rectifiée du règne de H (1912) 14, 18.
L'Epoque du cheval en Elam et en Basse Mésopotamie. Mémoires de la Délégation en Perse : T. II, 271 ; *t. IV*, 122, 187, 232, 235, 282 ; *t. V*, 85 ; *t. XII*, 63.
Nouveaux fragments du CH, RAO (1916) 99.
Recueil de Lois Assyriennes 32, 132 etc.
Une Saison de fouilles à Sippar 182.
Trois nouvelles statues de Gudéa, RAO, XXVII (1930) 22, 107.
 M. SCHORR :
Altbabylonische Rechtsurkunden 14, 27, 54-55, 62, 65, 68, 86, 126, 164, 244.
 O. SCHRÖDER 32.
 Scribe 22.
Šedu 263, 264, 295.

Seins (coupés par châtement) 195.
 — siège de la tendresse 212.
 Semence d'homme libre 291.
 Sénachérib 6, 11, 24, 34, 35, 61, 63, 68, 84, 93, 155.
 Senkéré (Larsa) 11, 12.
 Sentence définitive 47.
 Šenum (petit bétail : moutons, chèvres) 50.
 Še'ol 280.
 Sépharwaim 17.
 Sépulture 23, 287-288 (conséquences de privation de).
 Šeriqtu (dot de l'épouse) 73, 135-138 (nature, obligation), 139 (héritage), 143-144, 151, 152, 156, 162-163, 166, 170, 172-175, 178-179, 180-183, 184-186 (pour šugetum).
 Serment 54 (reçu par prêtres) 55, 62-63 (explication de la formule *niš-ilim*) 64, 107, 108, 109, 119, 123, 128-129, 200-202, 216, 224, 238, 247.
 Serpent :
 deux serpents enlacés buvant à une source, symbole de Ningiš-Zida 23
 — deux serpents enroulés autour d'un bâton (caducé), symbole de Nin-azu 211 — mal du serpent, empoisonnement 211.
 Šerua, épouse d'Assur 34.
 Sésame 84.
 Šalim-Aḫum.
 Šibu, šibutum (vieillard, témoin) 47.
 Sichem 138.
 Simti-Silhac 12.
 Šimlu (destinée) 58, 273.
 Sin (EN ZU) 8, 10, 24, 34, 35, 38, 278, 285.
 Sin'ar (biblique) 12, 217.
 Sin-muballit (Sin est vivificateur) 13, 37, 38.
 Sin-scharra-iškun 35.
 Sippar (Abu Habba) 10, 11, 17, 295.
 — (cloître de) 112, 181, 182.
 Širku 139.
 Širpula (Lagash) 21, 23.
 Sirruš (dragon) animal du dieu Aššur 34.
 Širum (chair) 5, 261.
 G. SMITH 32.
 Société commerciale *tappulum* 104, 105.
 Soleil, symbole et habitation de Šamaš, représentation, sa sortie et son entrée 253, 278.
 Sorcellerie 44-45, 211.
 Sort (mauvais) 211.

Source 277.
 Statue d'argile 289.
 Stèle *naru* 33, 281.
 Subartu 7, 39.
 Šubula 17.
 Šugetum (épouse de 2^e rang) 134-137, 139, 144-147, 152 (héritage de ses enfants), 168, 184-186 (dot et droit à succession paternelle).
 Sulgi 10, 23, 28.
 Šumer et Akkad 14, 31, 38-39, 256.
 Sumériens 8, 165, 256.
 Šumu-abum (son nom est père) 33, 37.
 Šumu-la-el (son nom est à Dieu) 37.
 Suse 276.
 Šušinak 63.
 Symboles des dieux 35.
 Tablettes d'argile *duppum* 48, 75, 102, 176, 178.
 Tablettes du destin 2.
 Tablettes de Tello des époques d'Agadé et d'Ur (inventaire par Thureau-Dangin, de Genouillac, Delaporte) 22.
 Talion 116, 196-198, 203, 205 (parodie du), 218, 236.
 Tašmètre (épouse de Nébo) 19.
 Taureau 25, 288 — androcéphale (statuette) 23 — ailé 264.
 J. E. TAYLOR 8.
 Téglat-pileser I 32, 35.
 Téglat-pileser IV 93.
 Tell Ibrahim (Kutha) 17.
 Tello (Lagash) 22.
 Témoignage (faux) 47.
 Témoins 51, 108-109, 120, 121.
 Tempes rasées 148, 150.
 Temple babylonien (plan et description : demeure du dieu et tour zigurat) 19.
 Temple d'Aššur (de la nouvelle année) 34.
 Terre 4, 257 (stabilité), 280 (divisions).
 — d'où l'on ne revient pas (séjour des morts) 280.
 Tesouph 25, 283.
 Tête (coups à la) 198-200, (élever la) 257.
 Têtes noires 5, 253, 266.
 Thoutmès III 159.
 F. THUREAU-DANGIN 4, 11, 12, 22, 44, 62-63, 112, 135, 184, 232, 233, 272 etc. :
La Correspondance de H avec Šamaš-ḫasir — Nouvelles fouilles de Tello — Inventaire des tablettes de Tello

- de l'époque d'Agadé — *Cylindre de Gudea* p. 22.
Le Gagum (cloître) de Sippar 112.
Inscriptions de Sumer et d'Akkad.
Un jugement sous Ammidilana 135, 184.
L'Origine du système sexagésimal 272.
Rituel et Amulettes contre Labartu 44.
Revue d'Assyriologie d'autres articles.
Tiamat 2, 34.
Tiare 281, 282.
Tigre (fl.) 33, 36, 37, 38.
Til (tell) 284.
Tilmun 290.
Tirhatu 135-139, 151, 157, 159, 160, 163, 165, 185.
Tirqa ('Ashara) 28.
Tombeaux 8, 9, 15.
Tora 269.
Transcendance de H 258, 267.
Trésors du palais ou des temples 49, 71, 104.
Trône 282.
Tukulti-Ninurta I et II 33, 34, 35.
Tuschratta 35.
Tutu 18.
Tutuhégal 37.
Tutul (Hit) 28, 29, 36, 39.

Ud-nun (Bisnaija) 26.
Ug-ma 23.
Umma 22.
Um-napištim-ruqu (jours de vie lointains) 65, 273, 276.
E. UNGER :
Die heilige Stadt nach der Beschreibung Babylonier 3.
Das Stadtbild von Assur 32, 33, 34.
A. UNGNAD :
Briefe König Hammurapis 13.
Hammurabis Gesetz 11, 17, 68, 73, 137, 271.
Ur 8, 9, 10, 23, 24, 33, 35, 38, 39, 281, 285.
Uraš (IB, planteur) 19, 20, 34.
Ur-Bau 24.
Ur-ilu-Zamama 15.
Urmiah 35.
Ur-Nammu 8, 10, 39, 281, 282.
Ur-Nina 22.
Ur-Ningiršu 23.
Ur-ra 17.
Uruk (Erek, Warka) 11, 12, 13, 24, 26, 36, 38, 285.

Uru-ka-gi-na 22.
Ušpia 32, 33, 34.
Utukke 292.

Vache sauvage (animal d'Ištar) 285.
Valeur absolue, universelle et perpétuelle du CH 265.
Van (lac) 35.
P. VAN DER MEER :
La tirhatu RAO (1934) 138.
Vengeur du sang 202.
Ventes :
d'un fief 74-76, 96 — de maisons 98 — de biens d'enfant en bas âge 176, 177 — de prêtresse 179.
Vénus (planète) *Dilbat* 211, 285.
Vétérinaire (médecin de bœufs, d'ânes) 213-214.
Veuve :
Droits à l'héritage de son mari 170-171 — droit d'habitation de son mari 170, 171 — pouvoir de se remarier mais devoir d'élever enfants en bas âge 171, 175-177.
protégée par H 256.
Vie de Dieu *niš ilim* (formule du serment) 228.
Vie future léthargique (croyance à une) 9, 274.
Vie prolongée 277.
Vieillards 167.
F. VIGOUROUX :
Bible et Découvertes Modernes 36.
Ville (la) 65.
H. VINCENT 15, 264.
Viol 127, 128.
Vivants (terre des) 280.
Vocation de H 2, 6, 39, 255.
Voile des hiérodules 182.
Vol 48-51, 59 (d'enfant en bas âge), 66 (dans incendie), 122-123 (de dépôt), 232 (grain, fourrage), 233 (semences), 234, 235 (d'instruments d'arrosage).
Volupté (déesse de la) 13, 36, 285.
Voyage pour commerce 105-107.

Yahou vit 63.
Yeux reflètent sentiments du cœur 164.

Zab 32, 34.
Zamama (Ilbaba) 14, 15, 16, 31, 253, 284-285, 287.
Zariqum (loucheur) 32, 35.

Zermašitu (hiérodoule) 182, 183.

Ziggurat 8, 9, 10, 15, 16, 19, 34.

Zilpa (esclave de Liah) 146.

Zōna (prostituée) 188.

Zu (oiseau ayant volé à Enlil les tablettes du destin) 273.

Zubullum 159.

Warad-Sin 13.

Warka (Uruk) 12, 23.

E. WEIDNER 4, 33, 281.

H. WINCKLER 187, 229.

L. WOOLEY :

Ur Excavations, Ur und Sini flut 8,
9, 10, 14, 15, 281.

ERRATA

DU COMMENTAIRE DU CODE D'HAMMOURABI

- P. 7, Commentaire de 64-65, l. 8, au lieu de t. Nippur lire Eridu.
 8, 16-17, l. 9, au lieu de Basra lire Bosra.
 9, l. 54, au lieu de Schub ad lire Schub ab.
 11, 26-28, l. 2, au lieu de Delitzich lire Delitzsch.
 13, 49-51, l. 21, au lieu de place lire face.
 18, 7-9, l. 14, au lieu de Ur-Nammās lire Ur Nammiu.
 28, 24-28, l. 19, au lieu de Ḫanu lire Ḫana.
 41, 20-23, l. 5, au lieu de exprimées lire exprimée.
 54, l. 45, au lieu de de l'union lire l'union.
 61, § 16, l. 10, au lieu de représentant lire représentent.
 62, § 19, l. 12, au lieu de qu'en tout cas lire en tout cas.
 66, § 26, l. 1, au lieu de obvié lire obvie.
 75, l. 5, au lieu de à la possession lire la possession.
 122, § 122, l. 52, au lieu de obvié lire obvie.
 133, § 135, l. 21, au lieu de subsistances lire subsistance.
 134, § 137, l. 23, au lieu de à l'esclave lire à l'épouse.
 139, § 138, l. 15, au lieu de dote lire dot.
 140, § 140, l. 4, supprimer ainsi.
 141, §§ 142, 143, l. 2, au lieu de 134 lire 143.
 143, § 143, l. 5, au lieu de pri lire pris.
 148, § 146, l. 24, au lieu de à compter lire compter.
 197, § 199, l. 4, au lieu de indemnisé lire indemnisés.
 206, § 214, l. 22, au lieu de celles lire celle.
 207, l. 13, au lieu de en lettres lire de lettres.
 211, l. 5, au lieu de Ninarta lire Ninurta.
 239, l. dernière, au lieu de 280 lire 270.
 265, l. 6, au lieu de parallèle lire parallélisme.
 268, titre I au lieu de Šamaz lire Šamaš.
 278, 14-40, l. 26, au lieu de qusetion lire question.
 295, l. 12, au lieu de Igig lire Igigi.

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris (France)

UNIVERSITY OF CHICAGO



16 149 689

J
3873
1938

1225170

Hammurabi
Commentaire du Code
d'Hammurabi par Pierre

Cuvellier.

Aug 18 '38

G. Gossens

Jun 15 '39

J. Gossens

Jun 15 '39

Jun 15 '39

J. Gossens

Jun 15 '39

Dec 9 '40

Shapiro

Dec 9 '40

Dec 9 '40

Shapiro

Dec 18 '40

Oct 21 '41

Shapiro

Jun 6 '42

May 22 '45

R. Wiltburg

Jun 14 '45

Jun 14 '45

R. Wiltburg

Sep 9 '45

Sep 15 '45

" "

Dec 21 '45

Dec 31 '45

" "

Dec 31 '45

Nov 30 '46

Uni. Berlin

Jan 20 '49

Nov 21 '49

S. H. Horn

Dec 19 '49

S. H. Horn - renewed

Winter quarter

Mr 21 '50

1225170

ORIENTAL INSTITUTE

UNIVERSITY OF CHICAGO



16 149 689